El pensamiento de [redacted]sserl

[redacted]

por

LUDOVIC ROBBERECHTS



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1964
Primera edición en español, 1968

[redacted]

[redacted]



Título de esta obra en francés:
Husserl

Traducción al español:
Tomás Martínez

Av. de la Universidad 975, México 12, D. F.

Impreso en México

INTRODUCCION

HUSSERL (1859-1938) fue un investigador apasionado, siempre crítico hacia sus propios descubrimientos; siempre en busca de una claridad más completa. Su filosofía no fue, pues, jamás un sistema detenido de una vez por todas, y pueden distinguirse en ella tres grandes fases.

La primera sería la del matemático y del lógico. La segunda (a partir de 1907) sería idealista, es decir, que da a las ideas una anterioridad al menos lógica sobre su objeto. La tercera superaría, y de manera muy original, si no definitiva, la oposición del idealismo y el realismo.

Según el periodo que se considere fundamental, el enfoque al cual se someta la obra de Husserl la transforma profundamente. Algunos hacen de él un simple lógico, lo cual nos parece completamente insuficiente. Otros, como P. Ricoeur, dan la palma al segundo periodo; tal hemos hecho nosotros mismos en un estudio comparativo sobre Nabert y Husserl. Pero desde entonces creemos que el último periodo de Husserl es el más interesante, el más revolucionario, y que es a la luz de sus últimas obras como sus escritos alcanzan máxima riqueza. Inician una nueva era en filosofía e inauguran el porvenir.

Es evidente, pues, que una exposición histórica de la filosofía de Husserl debería seguir paso a peso el itinerario de su pensamiento. Husserl fue ante todo un investigador, y conservó de sus principios como matemático una aguda exigencia de exactitud. Sin cesar corregía, afinaba, superaba sus análisis anteriores, precisaba su técnica, empezaba de nuevo por el principio. En esta obra reducida hemos preferido ahorrar al lector la

sinuosidad y la tecnicidad de su obra y pasar directamente a las conclusiones.

Para que éstas cobren, sin embargo, el interés que merecen, hemos intentado poner de relieve su importancia, cotejándolas con algunos descubrimientos científicos del siglo XX y completándolas con algunas aportaciones ulteriores de la filosofía provenientes de Husserl, llamada fenomenología. El lector juzgará así por sí mismo sobre la actualidad que conserva la filosofía gracias a la renovación fenomenológica, y sobre la fecundidad de las intuiciones fundamentales de Husserl, reanudadas y desarrolladas por pensadores de la talla de Heidegger, Merleau-Ponty y De Waelhens. Lo que la figura de Husserl pierda de rasgos individuales, lo ganará quizás en importancia en la vida de cada cual y en nuestra construcción de la civilización de mañana.

I. EL TIEMPO

La microfísica es el campo predilecto de las sorpresas científicas. Desde hace mucho nos habíamos acostumbrado a considerar los objetos que nos rodean como compuestos de partículas en movimiento, como constituidos de vacíos más que de llenos. Lo infinitamente pequeño, desde entonces, no ha cesado de retroceder: la lista de elementos internos del átomo —etimológicamente indivisible— se prolonga sin cesar; se estudian hasta los corpúsculos paradójicos de las ondas, y los cuantos. Nuestros recursos inmediatos de observación son vencidos, no es ya el ojo el que aprecia, incluso con ayuda del microscopio, sino por ejemplo una placa ultrasensible que no tiene nada en común con la fotografía corriente.

El microfísico, pues, no *percibe* ya su objeto y no lo alcanza sino muy indirectamente, a través de numerosos instrumentos interpuestos. Esto es debido a la rudeza de nuestros sentidos. Mas, por otro lado, no impide que las mediciones más sutiles deban por fin *caer bajo los sentidos,* so pena de resultar inutilizables o incluso ignorados por el sabio. En resumidas cuentas, es siempre mi ojo el que lee un resultado; soy siempre tributario de mis sentidos y de los objetos inmediatos de percepción.

El conjunto de estos objetos constituye un mundo que Husserl llama primero y que es la base de referencia constante de todos los mundos científicos, el suelo de todas nuestras construcciones ulteriores. Verificación del simple buen sentido, pero que va a permitirnos medir el alcance real de los descubrimientos físicos.

Hemos hablado, en efecto, de *construcción* a

propósito de las ciencias actuales, y, es, por cierto, lo que son, y nadie se da mejor cuenta que los propios hombres de ciencia. No más teorías científicas que se juzguen definitivas o completas; no hay más que hipótesis provisionales. La ciencia se da cuenta —y la fenomenología lo recordará— de que no es copia o calca de lo real, sino una construcción de signos que procura entrar en contacto con ella en algunos puntos —correspondencia suficiente para permitir las asombrosas aplicaciones técnicas que conocemos.

De esta suerte, dos o más sistemas contradictorios no se excluyen ya, como las teorías corpuscular y ondulatoria de la luz. De esta suerte un mismo fenómeno se inserta en el determinismo causal o se le escapa, según los criterios adoptados (complementariedad de Bohr).

Husserl generaliza estas verificaciones: no sólo es la física la que se *construye* otro mundo; todas las ciencias hacen otro tanto, y no sólo las ciencias sino todo sistema humano: la historia, el derecho, los negocios, las creencias. Ya el mismo hecho de usar tal lengua y no tal otra es un conformar nuestro mundo circundante que subraya ciertos aspectos y soslaya otros —de donde la pobreza de los traductores. Cada época tiene su modo de ver el mundo y de organizar sus ocupaciones; cada sociedad tiene la suya, cada familia, y finalmente cada individuo. Todo empieza con nuestros condicionamientos biológicos —glándulas, hormonas, etc.— y sin duda aún más acá. La objetividad serena del fenómeno se torna más que problemática.

En particular, dos nociones aparentemente inatacables son puestas en tela de juicio por la microfísica: las de causa y de sustancia. La intervención de los instrumentos de medida altera ya

sea la naturaleza particular y estable de un fenómeno (su sustancia), ya sea el despliegue de sus fases (el vínculo causa-efecto); al intentar determinar la posición de una partícula atómica, puede ser progresivamente reducido el error tocante a su posición, pero en tal caso el error toc nte a la velocidad de esta partícula aumentará, y en la misma proporción, pues el fotón informador modifica la posición o la velocidad de la partícula observada. (Incertidumbres de Heisenberg, la incerteza sobre la velocidad es "complementaria" de la incertidumbre sobre la posición.)

Esto nos recuerda una ley general de nuestro conocimiento: la imposibilidad de ver las cosas tal como serían en sí, tal como serían si yo no las viera. No alcanzo un objeto sino a través de otros objetos que lo modifican: el físico utiliza instrumentos perfeccionados, el hombre de la calle y el físico utilizan sus aparatos sensorios. Vemos las cosas y a los demás con ojos —y no importa con cuáles, insensibles a los rayos X, por ejemplo—, con un sistema nervioso y todo un fárrago de hábitos y presuposiciones de todo género.

Husserl analizó detenidamente los numerosos factores que influyen sobre la visión más imparcial de las cosas. Observa, por ejemplo, que no vemos nunca una cosa por entero. No vemos más que tres caras de un cubo, no alcanzamos las cosas sino *por secciones*, no recogemos sino pocos aspectos a la vez. De donde la necesidad de *dar la vuelta* para evitar errores o interpretaciones precipitadas.

De ahí las sorpresas que nos aguardan en el campo de las "causas" y de las "sustancias". Como mi punto de vista me impide ver simultáneamente todas las caras de un objeto —de esta mesa, de esta habitación o de esta ciudad—, lo que afirme

de sus lados ocultos o de la cosa en conjunto será siempre más o menos hipotético. Un objeto no es para mí más que la síntesis presunta de sus apariciones sucesivas. Calificarlo de "sustancia", declararlo inmutable, será, pues, mucho más problemático todavía. Y en cuanto a afirmar que tal fenómeno es la causa de tal otro, será preciso primeramente que haya conseguido aislar estos dos fenómenos de su contexto, y la acción del uno sobre el otro de la acción sobre ellos de infinidad de influencias cercanas y lejanas, atmosféricas y siderales. Una vez más, no logro sino probabilidades.

Otra sorpresa, común esta vez a la microfísica y a la astronomía: cuando la velocidad de los cuerpos tiende hacia la velocidad de la luz, nuestra noción tradicional del tiempo se hace inservible.

Las leyes de Newton, por ejemplo, son aplicables al sistema solar, pero resultan demasiado burdas cuando se trata de distancias superiores. Allí, en efecto, la medida depende de la velocidad del observador, lo que es fácil de concebir mientras no nos metamos a cotejar las medidas así obtenidas y, por ejemplo, comparemos unas medidas de tiempo realizadas en nuestro planeta y otras en una estrella alejada algunos millares de años luz. En este momento puede aparecer el viajero de Langevin quien, después de dos años de ausencia, volvería a una Tierra que habría envejecido dos siglos. Esto supera toda comprensión. Y, no obstante, los cálculos son formales, todas las experiencias confirman la Relatividad, y el comportamiento de los mesones en los rayos cósmicos nos ofrece un caso muy cercano al del famoso viajero.

Es conveniente, pues, distinguir bien lo que participa de la *medida* del tiempo y lo que atañe a la *forma* misma del tiempo. La medición del tiempo es solidaria de la velocidad (es decir, de la posición en el espacio), así que nada nos permite considerar privilegiados nuestra posición y el ritmo de nuestro sistema solar respecto a los de otras galaxias. Pero todos estos ritmos relativos tienen a fin de cuentas una forma común: la del paso *del antes al después*, y este tránsito es la significación inevitable y primera de la expresión "tiempo". Es lo que Husserl apreciaba ya en 1905, en un artículo redactado por su discípulo Heidegger.

Veamos cómo suceden las cosas.

Yo escucho una pieza de música. Es evidente que no registro una sucesión de notas aisladas: una simple sucesión no me daría nunca un tema o una melodía. Escuchar una melodía es oír resonar la primera nota a través de todas las notas que la siguen, hasta la última. Nuestra audición no es puntual, por tanto, limitada a la nota instantánea: cubre el conjunto de la sonata o de la sinfonía, y es gracias a esto como hay diferencia entre ruidos y música.

Tocamos aquí la experiencia original del tiempo: el instante presente conserva en sí el instante que acaba de deslizarse al pasado, y este instante el precedente, y así sucesivamente. Una nota contiene la precedente, ésta hace otro tanto, y así cada nota contiene toda la melodía que la precede y, de encajonamiento en encajonamiento, toda la sonata. La sonata que toco en la intimidad sosegada de la noche contiene aún tal o cual acontecimiento de la mañana, este acontecimiento se inscribe en mi semana, y es, en fin, toda mi

vida pasada la que el momento presente arrastra como una cola de cometa.

Husserl llama *retención* a este fenómeno de memoria actual e implícita. Distingue esta percepción inmediata del presente-que-acaba-de-pasar del recuerdo explícito, o re-recuerdo, merced al cual aparto mi atención del momento actual y considero tal o cual acontecimiento pasado.

El re-recuerdo no es inmediato, y puede ser, pues, ocasión de error —volveremos sobre esto. Además, evidentemente no es posible sino gracias a la retención, de la cual recibe o de la cual extrae los objetos que recuerda. Ya no es cosa de explicar mis recuerdos por las huellas, presentes en mi cerebro, de los acontecimientos pasados, ya que dichas huellas son precisamente realidades *presentes*. ¿Cómo podría una vibración cerebral presente darme una sensación pasada?

Toda nuestra vida, pues, está hecha de contenidos presentes que se deslizan continuamente al pasado. En cada instante brota un nuevo presente que rechaza el primero y al que a su vez empuja el siguiente. Por otra parte, cada momento pasado es mantenido y va a colocarse en el horizonte (en el fondo) del momento presente (escenario). Una percepción no es, así, un fenómeno instantáneo, sino que abarca cierta duración: el presente *y* el presente-que-acaba-de-pasar. Una percepción presente está hecha del surgimiento del presente y de su retroceso, retroceso inmediato, sí, pero cuya resonancia ulterior es indefinida. Sin cesar aparecen nuevos momentos que momentos ulteriores hacen retroceder *y* retienen y aun contienen. La experiencia original del tiempo no es de una sucesión, sino de un tránsito continuo, de un *flujo.*

Este flujo es único. Páseme lo que me pase, sea

lo que fuere lo que perciba, mida o rememore, ocupará un lugar en la continuidad de *mi* retención y se colocará entre otros dos acontecimientos de *mi* historia. La nebulosa de Laplace, dirá Merleau-Ponty, no está detrás de nosotros, en nuestro origen; la tenemos delante, en el mundo cultural que con los materiales de mi civilización construyo en el interior del tiempo que vivo. Este tiempo que me arrastra, este momento que sin cesar se renueva, constituye un tiempo lineal único y absoluto. Es absoluto, porque nunca saldré de él y cualquier otro tiempo que pudiera encontrar estaría construido partiendo de él y se insertaría en él. El tiempo vivido es el fundamento de todos los tiempos; no es nada hipotético, ya que es la textura misma de mi vida.

Mas, *si* todo presente pasa, ¿qué es lo que permanece? ¿Hay algo estable, objetivo, definible, aparte de este surgimiento y de este retroceso uniformes?

Es aquí donde encontraremos la vertiente fenomenológica de la teoría de la Relatividad.

Consideremos primero el hecho de la total continuidad de apariciones y desapariciones. Hemos visto que no hay sucesión de instantes, sino adherencia de uno al otro, de uno *en* el otro, y esta continuidad es en tal grado homogénea que Husserl no admite siquiera compararla con la de una cadena hecha de una serie de eslabones. En una palabra, estamos ante un flujo. Ahora bien, quien dice flujo renuncia por ello mismo a todo elemento de estabilidad. Nada es fijo, nada es permanente; todo es fluente y pasa.

Y, no obstante, percibo objetos bien definidos, más o menos constantes, bastante determinados para que no los confunda y pueda hablar de ellos. Por eso Husserl conserva la noción de *sustancia.*

Mas "reduce" esta noción —precisaremos más adelante qué hay que entender por "reducción fenomenológica"—, no la guarda sino como sustancia preempírica, preobjetiva, antepredicativa, es decir, designando la cosa en su estabilidad, *relativa* y todo, tal como surge en mi percepción (y persiste inmediatamente en mi retención), y no tal como mis experiencias acumuladas, mis conocimientos físicos y mis hábitos técnicos la definirán ulteriormente.

Todo el problema está en no perder de vista que el objeto es objeto-en-el-tiempo (*Zeitgegenstand*), y que este tiempo afecta por entero a su ser —como los campos gravitatorios alteran toda cosa espacial y el mismo espacio. Hay que resituar el objeto *en el flujo*, en su aparición y retención originales, antes de, con este dato inmediato (y sólo evidente), construir la sustancia pretendidamente inmóvil que manipula mi comportamiento ingenuo. Hay que encontrar la cosa en su ser temporal, en surgimiento, antes de que se torne soporte supuestamente fijo de una predicación que se cree intemporal. Hay que darse cuenta de que no hay modo de remontarse más allá de la cosa tal como se me alcanza en el fluir de mi experiencia personal; de que la cosa "estable" y "objetiva" es, de hecho, proyectada por mí en un hipotético mundo en sí, y esto a partir y aparte de mi solo campo de evidencia, el de mis experiencias fluentes pero originales.

Tomemos, por ejemplo, como en la Relatividad restringida, el problema de la simultaneidad. ¿Cuándo son simultáneos dos fenómenos? Cuando forman parte de la misma percepción, del mismo momento presente. Toda simultaneidad se funda en una captación inmediata de la cosa, en una intuición actual —mejor, en una intuición origi-

nal de la cosa misma (*Urimpression, Urquellpunkt*). Son simultáneos, pues: el yo que percibe y la cosa percibida, cosa que puede ser relativamente rica (dirigirse a varios sentidos, por ejemplo), y que va siempre acompañada de unos alrededores, ante los cuales sobresale como una forma ante un fondo. En una palabra: el yo, la cosa y el mundo.

Estas tres realidades son simultáneas, pero asimismo son las únicas que pueden serlo. Cualquier otra simultaneidad es susceptible de duda, pues no podría afirmarla sino abandonando la intuición presente, es decir, entregándome al re-recuerdo en el no-presente, donde nada me garantiza que las cosas que mido hayan seguido entre tanto siendo las mismas.

¿Qué es, en efecto, una cosa que sigue siendo la misma? (Vamos a verificar aquí, por análisis del flujo temporal, lo que ya hemos deducido, a propósito de la sustancia, de la naturaleza misma de un flujo en que todo es fluente.) ¿Cuándo y cómo puedo pretender que una cosa persiste idéntica?

Por una operación de re-recuerdo en que comparo *dos* contenidos de consciencia, el uno situado en mi retención, el otro —dentro de lo posible— percibido ahora. Se ve inmediatamente que semejante comparación no ofrece garantía absoluta de objetividad. En efecto, sucede a menudo que mis recuerdos son engañosos. Lo más que se puede decir es que las oportunidades de error en la identificación se reducirán al mínimo cuando el re-recuerdo se aplique a un presente-que-acaba-de-pasar, para compararlo con la cosa presente.

Pero entonces, ¿qué ocurre con los objetos que me rodean y que uso corrientemente? Su identidad

y su simultaneidad parecen más que evidentes. Debemos, por el contrario, "generalizar" la relatividad que acabamos de descubrir.

Pues ¿qué es un objeto si no la *síntesis* de aspectos que de él he percibido *sucesivamente*? Comprendemos ahora por qué esta síntesis es siempre presunta: un objeto es objeto-en-el-tiempo, objeto del cual surge a la vez un solo aspecto, pronto pasado, reemplazado por un aspecto siguiente —o por el mismo, pero entonces diferente en el tiempo, no más percibido y evidente sino retenido y re-recordado—, en el cual repercute indefinidamente, con todo y que se esfumina en la retención.

Es por cierto un cubo de tres dimensiones el que tengo delante, con sus superficies y su volumen. Es percibido globalmente, presente e indubitable. Ésta es la intuición original y fundamento de toda identidad como de toda simultaneidad. Estoy seguro de que este cubo es el mismo que percibía hace un instante.

En cuanto me apoyo en estas evidencias, se desmoronan. O, más bien, mi evidencia primera queda —la evidencia preobjetiva del yo, de la cosa y de su mundo—, pero ya no logro explicarla. No bien el pensamiento y el lenguaje se apoderan de mi experiencia primera para ponerla en claro, estabilizarla y sacar de ella una ciencia, no bien actúan sobre esta experiencia y la ponen en forma —no sin deformación—, advierten que en lugar de acercársele, se apartan, y hasta pierden toda esperanza de alcanzarla jamás. Todas sus evidencias se fundan en esta experiencia, pero ella misma resulta ahora indemostrable. Incluso la experiencia original, base de toda demostración y de toda ciencia, aparece como una creencia.

Así con este cubo, en cuanto lo analizo, resulta

evidente que no lo percibo enteramente, que varias caras me están ocultas, mientras que otras las veo al sesgo, como rombos o paralelogramos; aunque le dé la vuelta, nunca veré de una ojeada instántanea un volumen de seis caras *cuadradas*. Lo mismo ocurre con este cenicero, esta mesa y, *a fortiori*, con las realidades más complejas, los objetos culturales o las personas humanas. Puedo aplicarme a una paciente descripción de todos los aspectos sucesivos de una cosa: jamás llegaré a una visión completa e instantánea de la cosa misma; siempre necesitaré pasar de un aspecto a otro, sin salvaguardia respecto a la evolución o la permanencia de los aspectos que para hacerlo tendré por fuerza que abandonar.

(De igual modo, en física se hablará de la imposibilidad de concebir una observación continua y, por tanto, de dar un valor científico a lo que transcurre *entre* dos microobservaciones.)

El principio de la teoría de la Relatividad fenomenológica —relatividad más general que la de la física, pues la incluye— se formula así: *hay certidumbre del mundo en general, pero de ninguna cosa en particular.*

Se dirá que esto es buscar demasiado lejos la certidumbre. Husserl no se detiene por eso: quiere una ciencia rigurosa en el sentido más radical, aunque para ello debe dejar maltrechas las evidencias distraídas de la vida ordinaria o las construcciones segundas de las ciencias exactas.

Tomemos el caso de las geometrías no euclidianas. Aquí hasta la intuición parece rebasada, los postulados y construcciones sobrepasan lo que podemos representarnos. No obstante, son posibles deducciones, exactas y con frecuencia comprobables después en los hechos —así las propiedades del espacio utópico de Riemann, confirma-

das por la teoría de Einstein. Ahora bien; ¿en qué se fundan estos rigurosos sistemas? En mi experiencia preobjetiva, por supuesto, puesto que sin ella no tendría la menor idea de lo que es línea o punto, arriba o abajo, derecha o izquierda, antes o después —mas esto no es lo que buscamos. Las nuevas geometrías se construyen a partir de postulados arbitrariamente escogidos y cuyas consecuencias se tienen por válidas con sólo que no contradigan dichos postulados. El sistema es correcto si obedece interiormente a la ley de la no contradicción.

Pues bien —dice Husserl—, esta ley de la no contradicción, según la cual no se puede afirmar y negar un mismo atributo de un mismo sujeto, no es una ley absoluta: es una ley empírica, justificada por el solo hecho que hasta el presente no se ha dado en el mundo un caso semejante de contradicción.

Lejos estamos de la orgullosa racionalidad de los filósofos antiguos y modernos. Pero no hay más remedio que llevar hasta aquí nuestra crítica, si queremos fundar nuestros conocimientos sobre una base realmente permanente.

En el punto en que estamos, ¿qué podemos decir de este fundamento primero? Comprende el tiempo vivido y el mundo preobjetivo; el flujo que soy y que arrastra toda cosa, y un contacto inmediato con una realidad circundante.

Comparado con el *cogito* cartesiano, advertimos que el punto de partida de Husserl es a la vez más pobre y más rico. Más pobre porque el *yo existo* no nos deslinda ya un sujeto sustancial y separado, superior al tiempo y a sus experiencias, sino un sujeto tan huidizo como todo lo que pasa.

Más rico porque este sujeto no es un puro pensamiento, un intelecto universal y desencarnado, sino un yo concreto, en contacto directo y permanente con un mundo, del cual las páginas siguientes nos indicarán los recursos inagotables.

II. MI CUERPO

DISPONIENDO del yo y del mundo, precisemos esta doble presencia original y llamémosla por su nombre: mi cuerpo.

Inmediatamente el lector pensará este *cuerpo* en oposición con su correlato tradicional, el alma. Esto es precisamente lo que hay que evitar. Veinticuatro siglos de platonismo han educado nuestros reflejos en este sentido; hay que procurar, no obstante, desembarazarnos de ello. Un cuerpo separable o aun simplemente distinto del yo y de lo que se ha llamado alma, no es ya un cuerpo, es un cadáver.

La evolución de la fisiología es de las más significativas a este respecto.

La fisiología, ciencia de las funciones vitales o ciencia del organismo en sus actividades, partió del postulado de que los únicos factores determinantes que le incumbían eran de orden fisicoquímico. Multitud de experiencias demostraron la insuficiencia de tal posición.

El *behaviorismo* pretendió explicar el funcionamiento del sistema nervioso como un proceso mecánico. Una sensación táctil, visual, etc., estaría compuesta de cierto número de excitaciones puntuales, cada una de las cuales sería trasmitida al músculo de la reacción, y a él solo, a través de una vía rigurosamente especializada que pasaría generalmente por el cerebro. Se llegaría así a una descripción geográfica del sistema nervioso, donde cada vía uniría puntos fijos y tendría una misión definida de una vez para siempre.

Ahora bien la complejidad de los elementos que intervienen en el más mínimo reflejo obliga a la fisiología a renunciar a esta hipótesis geo-

gráfica. No sólo un excitante no es jamás puntual, ni en el espacio ni en el tiempo, sino que los movimientos que desencadena varían rotundamente según, por ejemplo, la posición del cuerpo: la misma sensación hará reaccionar músculos distintos o hará reaccionar diferentemente el mismo músculo según se esté tendido o en pie en el momento de experimentarla. Sería necesario, pues, en el límite, que cada terminación sensitiva estuviera empalmada a toda terminación motriz. Y aun con esto no se haría sino aplazar el problema, pues ¿cómo se operaría entonces la elección entre estas innumerables posibilidades?

Tal sería la misión del cerebro. Centralizaría a cada instante el conjunto de las excitaciones exteriores y propioceptivas, tendría en cuenta excitaciones anteriores y anunciadas, y dirigiría el influjo nervioso por los caminos exigidos por la situación total. Funcionaría el cerebro como un cambio de agujas o una central telefónica.

Pero incluso en el interior del cerebro la hipótesis geográfica se manifiesta insuficiente. Si un trozo de metralla ha destruido determinada región del cerebro, no se aprecia ningún trastorno definido sino, por ejemplo, una disminución general de la agudeza de los reflejos. Otras veces el mismo trastorno motor o sensitivo es debido a lesiones absolutamente diferentes. ¿Hay que decir que no es posible ninguna localización de funciones? Sí y no. Tal región asumirá de preferencia, mas no necesariamente, tal función; tal categoría de reflejos será principalmente, pero no del todo, afectada por tal lesión cortical. No es, por tanto, que todo sirva para todo en el sistema nervioso, pero, aun así, es imposible cualquier localización rigida y definitiva. El cerebro no es un mecanismo montado de una vez por to-

das, sino un sistema *flexible* de organización *global* de nuestras funciones.

Se puede verificar esto en dos órdenes de hechos: las compensaciones que *improvisa* el sistema nervioso cuando el organismo es sometido a las condiciones completamente nuevas para él —amputación de un miembro, ablación de una parte del cerebro, supresión de regiones especializadas en la percepción de determinados colores— y, por otra parte, la selección y la *estructuración* operadas sobre el cúmulo de las excitaciones puntuales: no habría ni percepción ni reacción si el organismo registrase mecánicamente la totalidad de excitaciones que lo acosan en cada instante. La sensación fue por mucho tiempo presentada como el prototipo de la completa pasividad. No es así. La sensación es ya una operación. Los famosos umbrales de sensación lo demuestran. El organismo no es un aparato registrador: interpreta y elabora los datos desde el primer contacto; no hace caso de un incremento despreciable de sensación, hasta alcanzar determinada intensidad; no retiene más que algunos elementos y desdeña otros; hace surgir una *figura* sobre un *fondo;* organiza el espectáculo dando a sus partes propiedades que no tendrían en otro contexto.

Y este contexto es ilimitado. De esta suerte una percepción o un reflejo están determinados en gran medida por la *significación biológica* que les confiere el organismo. Un gesto directo y eficaz en la vida ordinaria se torna vacilante y torpe cuando se hace en laboratorio porque lo mandan. Una vez más, la fisiología mecanicista es superada por su propio desarrollo: no se puede explicar un reflejo sin hacer intervenir el sentido total de su función.

Fue un progreso decisivo en este campo la *Gestalttheorie*, que consiguió definir los comportamientos ya no como adiciones de reflejos mecánicos —así fuesen "condicionados"— sino como otras tantas estructuras, otros tantos conjuntos significativos en el seno de los cuales las propiedades de las partes no les pertenecían propiamente, sino que dependían de las propiedades del conjunto. Excitantes, vías nerviosas, circuitos cerebrales y reacciones musculares dejan de ser realidades aisladas: son aspectos o soportes de *comportamientos* que señalan a cada uno su papel y sus características.

La revolución que implican estos descubrimientos es ésta: ya no se puede hablar, a propósito del cuerpo humano o de sus acciones, de *contenidos* específicamente físicos, biológicos o humanos. Un comportamiento no es una superposición problemática de elementos físicos, vitales y conscientes; no es una adición *real* de elementos heterogéneos: todo se compenetra en ella. El soporte físico está determinado por la finalidad biológica, y la comprensión por los circuitos nerviosos. En el hombre, cortar un nervio restringe el alcance de la voluntad, y la pereza intelectual atrofia los músculos. Las glándulas condicionan el carácter, y éste configura la fisonomía. Un diente malo paraliza la vida del espíritu y una taza de café aumenta su rendimiento. No está mi cuerpo por una parte y por otra mi yo inteligente: no hay sino un organismo que dialoga con el mundo.

Y es dentro de este diálogo donde se podrán distinguir diferentes *niveles* de comportamiento, distintos grados de estructuración en el estímulo y la respuesta: sincréticos, instintivos o inteligentes. Cada vez el nivel anterior no es negado ni superado, sino integrado a una estructura más

elaborada, enriquecido al volverse soporte de una unidad superior. No se pasa de un orden de realidad a otro, del cuerpo al alma o de la cosa a la consciencia, sino de una *estructura* rudimentaria a una estructura más autónoma, más significativa, más integrada.

Pero este desbordamiento no sólo rebasa ya la fisiología, sino al propio Husserl, y corresponde a Merleau-Ponty haber renovado de arriba a abajo la doctrina tradicional del alma. Husserl, sin embargo, había preparado, y hasta iniciado en grande, este retorno a la evidencia.

Husserl, por ejemplo, mostró que no se puede hablar del alma (*Seele*) más que en función del cuerpo que *anima* y que la *revela*. Y si no se toma por punto de partida el cuerpo sino la persona, el yo, se le aprecia inmediatamente no aislado y existiendo para sí, sino inmerso en un mundo de personas y cosas que actúan sobre él y a las cuales reacciona. El yo no es una interioridad subsistente: es llevado entero por y hacia el exterior, es *intencionalidad*. El poder y la profundidad de los análisis husserlianos de la unidad cuerpo-alma como *estructura* (*Gestalt*) compensan entonces con creces el uso, que él mismo hace aún de vez en cuando, de la categoría de cuerpo-objeto.

Son especialmente significativos los análisis que Husserl hace de las sensaciones de movimientos (cinestésicas) y de las sensaciones táctiles. Las primeras me revelan hasta qué punto yo *vivo* en mi cuerpo e impregno su materia; las segundas verifican la indisoluble relación (*Verflechtung*) de este cuerpo con las cosas que lo rodean. Al sostener que una consciencia exclusivamente visual bien podría percibir cuerpos materiales pero no su propio cuerpo (*Leib*), Husserl da con una de las causas que acarrearon la distinción del yo y

de su organismo: no es sino para mi vista para la que mi cuerpo puede ser un objeto; ahora bien, es en términos de visión y de pensamiento como la filosofía clásica describe la consciencia. ¿No es por esta razón por la que los análisis de Maine de Biran sobre nuestra motricidad esencial pasaron tanto tiempo incomprendidos?

Mi cuerpo no es sólo un cuerpo (*mehr als materielles Ding*); es órgano de percepciones y de iniciativas motrices; es la sede de mis experiencias, de *todas* mis experiencias, insiste Husserl. Por él estoy en el mundo y en toda cosa, incluyendo las realidades espirituales; ni los juicios de valor dejan de pasar por él.

La dificultad de estos asuntos consiste en superar la mentalidad mecanicista que se empeña en explicar las cosas por sus partes, que nos hace concebir toda realidad con el modelo del espacio euclidiano, como un agregado de realidades más simples. La ciencia moderna, reaccionando contra las explicaciones metafísicas de Aristóteles y de la Edad Media, se dedicó, y nos habituó, a buscar la explicación de cualquier cosa en los elementos que en ella el análisis debiera descubrir. Cuando que el análisis es una operación segunda; cuando que el objeto *verdadero* es el que *lleva* las correlaciones que el análisis descubre, del que *parte* el análisis y que éste *procura* alcanzar —y no lo conseguirá jamás: que una *estructura* precisamente no es descomponible en elementos distintos, y los elementos de un conjunto estructurado pierden justamente en él las propiedades que fuera de él tendrían.

Tomemos el caso del *psicoanálisis*. ¿Qué distingue una conducta inmovilizada en *complejo* de una conducta flexible y adaptada? Pues que la primera ha conservado, ni más ni menos, un re-

flejo viejo en lugar de asimilarlo e integrarlo a la totalidad de la situación actual. El complejo es un estado patológico, porque representa, dentro de la personalidad adulta, la supervivencia independiente, objetiva, inmodificada, de una experiencia anterior. La personalidad enfermiza es la que comprende elementos distintos, alojados en compartimientos, conductas aisladas, partes que subsisten por ellas mismas, no integradas al todo, partes que conservan las propiedades que tenían en el momento en que el traumatismo llenaba la consciencia.

Es decir que la explicación mecanicista por el inconsciente no es válida sino para las personalidades disociadas, y que la personalidad auténtica, por rara que sea, se caracteriza por la metamorfosis de sus elementos, por la unidad de sentido de que los impregna. Inclusive es gracias a esto como la sublimación de la libido en arte o en religión puede tener un significado que no sea el biológico. La pulsión sexual no está ausente, pero está integrada; no explica ya la sublimación, sino que se explica a partir de ella; recibe de ella su significado efectivo, que no pertenece ya al universo biológico.

De la misma manera hay que entender la persistencia en el orden humano de un orden biológico y de un orden físico. En la medida en que la integración es realizada en el nivel humano —y se comprende ahora que no lo es ni fatalmente ni de una vez para siempre, que no se es humano por una adquisición definitiva, que avanzamos o retrocedemos en nuestra humanidad, que hay dementes y monstruos, que podemos elevarnos o degradarnos— el físico y el biólogo no explican los elementos de su especialidad más que recurriendo a datos del nivel superior. Estos elementos no

son autónomos. Sin lo cual se hace física en lo humano, no física *de* lo humano, como vimos ya en fisiología.

Las terapéuticas de la psiquiatría y aun, cada vez más, las de la medicina somática confirman todo esto de la manera más perentoria. ¿Cuántas veces la acción pretendidamente química de medicamentos no es alterada por decisiones del paciente? Se sabe hoy en día que un trastorno físico es siempre mucho más que un trastorno físico, que la enfermedad de un órgano es también enfermedad del psiquismo y que a veces es éste el que parece determinar procesos que se creían físicos. (Que "parece" determinar: en efecto, en cuanto dejamos una filosofía de las sustancias por una filosofía de las estructuras debemos a la vez abandonar la noción de causalidad linear y productora a favor de la de causalidad circular. Puesto que los elementos no son ya aislables, ¿cómo atribuir a uno la producción de otro? ¿No se sabe que el primero estaba ya, de alguna manera, condicionado por el segundo? El efecto actúa aquí sobre su causa.)

Otra consecuencia del psicoanálisis, paralela a la fenomenología, fue el fin del sueño cartesiano de una consciencia traslúcida. Desde Descartes la consciencia se definía por la posesión de sí, por la claridad y plenitud con las cuales el yo se aseguraba de sí, de sus pensamientos y de sus actos. La presencia de sí para sí era el lugar y el paradigma de la plena evidencia.

Con los sondeos de Freud en el subconsciente la evidencia se invirtió: la mejor manera para la consciencia de hacerse ilusiones era confiar en las visiones claras de su pensamiento puro. Superego, represión, regresión, resistencia, transferencia, compensación, sublimación: otros tantos

hechos que echaron por tierra la creencia, inherente a la filosofía clásica, en una consciencia simple y transparente oponible como un demiurgo a la incoherencia de una multiplicidad sensible. Desde Platón era el pensamiento el que caracterizaba a lo humano, salvaba el mundo del caos y a la historia del sinsentido. Era el pensamiento inmaterial, lógico e imperturbable, el que nos libraba de la caída en un cuerpo y en un mundo. Resulta ahora que este pensamiento es juguete de mil fuerzas que ignora. La consciencia que lo contemplaba todo e iba a dominarlo todo, se manifiesta incapaz de ser siquiera ama en su casa. Su transparencia, módulo de toda evidencia, se torna un abismo hirviente de pulsiones agresivas y egoístas, ancestrales y narcisistas, confesables e inconfesables.

Si confrontamos esto con lo que decíamos más arriba de la represión y de la personalidad adaptada, comprenderemos que la consciencia no se defina ya por un "soberbio aislamiento", por una visión, un pensamiento contemplativos; que no sea un ser sin más, un alma etérea escapada, no se sabe cómo, de los compromisos de este mundo. No; la consciencia es misión, proyecto, devenir, ajuste de todos los instantes. Es esenciahnente histórica, echada al mundo no para evadirse de él, sino para integrárselo y así expresarlo. Para emerger por inmersión en él. Para *hacerse* al *transformarlo*. Para construirse, día tras día, en un esfuerzo incesante por recuperar su unidad por encima de lo que la traspasa y la dispersa. Una consciencia que se sabe contingente y efímera y que se propone asumir las energías que la empujan, hacer de ellas sustancia propia, integrarlas a la personalidad que elabora en sí.

Lo que se ha llamado alma no es, pues, una

nueva manera de ser, una superestructura que se añadiría a un estado físico y podría, en principio, bastarse a sí misma. El hombre no es un animal dotado de razón, un cuerpo más un espíritu, una superposición de sustancias. Su privilegio reside en la estructuración nueva de sus compuestos químicos e instintivos, en la nueva forma de unidad que les impone. En pleno rigor hay que decir que el hombre es una dialéctica y un trabajo, un empuje hacia una estructura humana dominada cada vez mejor.

La posesión de sí y de lo real, que definía la consciencia clásica, viene a ser para Husserl la idea límite y el término nunca alcanzado de un paciente esfuerzo de comprehensión y de explicitación de nuestra experiencia histórica, esfuerzo que se confunde con la filosofía misma. La claridad total no está ya al comienzo sino al final, al cabo de un trabajo secular y milenario de recuperación y de integración; la consciencia y la razón, la filosofía y la verdad no son más realidades completamente hechas, sino realidades en devenir, o, como lo dirá De Waelhens, en curso de instauración.

III. LA RAZÓN

LAS TEORÍAS evolucionistas encuentran en varios puntos el concepto de la historia del último Husserl. Desde luego éste no se aventuró nunca a emitir hipótesis sobre la evolución de las especies; se opuso mucho tiempo a cualquier forma de conocimiento genético: ¿depende el valor del oro de las etapas de su formación? Husserl fue incluso lo que podría llamarse un pensador individualista, que tenía muy poco en cuenta lo que otros hubieran pensado antes —y esto no se explica únicamente por el hecho de su vocación filosófica tardía—, así que más de una vez descubrió el Mediterráneo.

Pero desde los primeros parágrafos de su *Krisis* (1936), la atmósfera cambia. Husserl habla en nombre de la humanidad. Los hombres son solidarios: solidarios de sus antecesores, de sus contemporáneos y de las generaciones venideras. La humanidad es un todo, y el problema único es el de su destino. El filósofo no tiene una vocación privada, es un funcionario de la humanidad y su filosofía es el punto neurálgico de nuestro destino común: allí aparecerá el sentido o la carencia de sentido de todo lo demás.

El segundo avance realizado por Husserl es no concebir este sentido como algo bien determinado, sino como un devenir, una maduración progresiva, un principio dinámico que penetra y anima a una historia y en ella se va revelando paulatinamente —si no aborta, pues el sentido de nuestro destino colectivo también está en nuestras manos; los acontecimientos pasados nos indican una dirección, pero en qué desemboque es algo

que depende de nuestra lucidez y de nuestra intrepidez.

¿Cuál es esta dirección que nos sugieren los hechos? Con Teilhard de Chardin, Marx y la Biblia, Husserl la pone bajo el signo de la unidad y de la universalidad. Parece estar en marcha un proceso de unificación que no espera más que nuestros empeños para abarcar a todos los hombres. Y esta unificación concierne al ser humano en su totalidad. Es su existencia total que está en cuestión, el sentido mismo de su vida. Se trata del ser humano en sus relaciones esenciales con el mundo de los hombres y de las cosas; del ser humano que decide estas relaciones, dirigiéndolas y orientándolas por su inteligencia y voluntad; del ser humano que, de este modo, se construye y construye el mundo.

Husserl soslaya, sin embargo, los aspectos económicos, políticos y teológicos del proceso de unificación. Husserl sabe muy bien que el problema de nuestro destino colectivo no es una cuestión teórica, y sin embargo lo plantea en términos de *razón* y de *sinrazón*. ¿Cómo puede atrincherarse en un sector tan estrictamente filosófico? ¿Cómo podría reducirse el problema del sentido y el valor, tanto de la existencia como de la historia, a un problema de razón? ¿Cómo podría la razón resumir en ella el esfuerzo milenario de las civilizaciones? ¿Cómo podría confundirse con la aventura cósmica que hemos de llevar a buen término? ¿Cómo sería la razón una empresa, una tarea?

Husserl asume aquí veinticinco siglos de filosofía. Los griegos definieron el hombre como animal dotado de razón, y Husserl admite que la razón sea nuestra propiedad específica. Pero en lugar de concebir la razón como aparato de conocimiento, sistema que nos permite conocer

—como tendríamos un sistema de ver y otro de oír—, vincula inmediatamente la razón a la vida, la inserta en nuestro devenir, ve en ella una característica general y como difusa de nuestro esfuerzo individual y colectivo para realizarnos. La razón ya no es la facultad de razonar, de inducir o concluir, sino el curso general del devenir humano. Ya no es cosa de encadenar proposiciones y construir sistemas al modo matemático, sino de elaborar una humanidad de personas, de personas conscientes y autónomas.

La razón se vuelve esencialmente práctica, histórica y comunal. Define el ideal que imanta el esfuerzo de la humanidad. Y en este sentido la razón rige la *praxis*, aunque de hecho sea la *praxis* la que permita el despertar y la realización progresiva de la razón; la *praxis* es instauradora, si no creadora, de razón.

Vinculada a la acción, la razón ya no es aislable, no es ya característica de ciertos actos nada más —actos de conocimiento, por ejemplo—, ni una propiedad extrínseca que se añadiría a nuestros gestos animales para volverlos humanos. Es todo el comportamiento el que debe tener acceso a un nivel superior, el que debe llegar a ser consciente, personal y voluntario, caracterizado por lo que Husserl llama *Selbstbesinnung und Selbstverantwortung*. Esto valdrá primeramente para algunos actos esporádicos, se extenderá lentamente, hasta el fin —y he aquí precisamente el ideal llamado razón— caracterizar la unión de una vida y de la vida de todos los hombres.

Así, la razón sí es, por cierto, una misión: el dominio progresivo, por el ser humano, de su destino, la toma de posesión de sí y de su historia.

Husserl llama a esto también un ideal de *autonomía*: otorgar voluntariamente a nuestra exis-

tencia un significado que unificaría sus momentos; dar con toda lucidez una dirección única a nuestra vida.

Esto se aproxima muchísimo a la noción de estructura que hemos visto llevar adelante tan brillantemente a Merleau-Ponty, partiendo de la *Gestaltpsychologie*. Ahora bien, precisamente cuando trata de la razón y de la construcción autónoma de nuestra vida, Husserl usa a menudo el verbo *gestalten*. La tarea que la razón propone a cada individuo, a cada colectividad y a la humanidad en conjunto, es, pues, la elaboración de una nueva síntesis, la unificación de nuestro destino en un nivel superior, la elaboración de una estructura.

La razón define así la etapa humana de la evolución cósmica. Esta etapa, esta maduración nueva (o este salto adelante), es análoga —pero análoga sólo— a las que podemos observar por otra parte, algunas de las cuales la condicionan, como la integración de los órganos en la estructura "cuerpo humano" o la de las neuronas en la estructura "sistema nervioso". Cada vez se trata de integrar elementos dispersos, de organizar lo que era amorfo, de reunir, modificar y perfeccionar lo que en estado molecular no pasaba de tener una significación mediocre, de instaurar un sentido sobre un sinsentido. La estructura "razón" que a la humanidad incumbe elaborar es la reanudación, consciente esta vez, de la ley de la progresividad universal. Se injerta en las etapas anteriores, como muestra esta frase de un biólogo contemporáneo: "Desde el principio, los grandes peldaños de la vida han tendido a sustituir la propensión natural hacia un desorden estadístico uniformador (la entropía, por la cual el individuo se hace homogéneo con la totalidad) por

el enderezamiento de una organización, con todo muy improbable (una 'neguentropía')."

La estructura "razón" tampoco cuenta más que con unas pocas probabilidades, y su realización depende en gran medida de nosotros; de todas maneras, no se realizará sin nosotros. Una vida digna y armónica para todos los hombres no es sino una esperanza remotísima. Lo cual no impedía a Teilhard de Chardin prever el punto Omega, a Marx describir la sociedad sin clases que pondría punto final a toda enajenación, o a la Biblia trabajar por el concurso de todas las naciones en la Jerusalén celeste.

Husserl, por su lado, no prevé el fin de la historia y se conforma con analizar el curso general del progreso *en marcha.* Hasta limita su análisis a la historia occidental y se pregunta si el elemento racional, que nació en Grecia y animó la filosofía europea, señalará una orientación definitiva de la humanidad entera o se quedará en un empeño local y sin porvenir. ¿Es preciso hablar de un empuje efímero o de una auténtica teleología? Husserl plantea la cuestión y espera la respuesta de los acontecimientos: mostrarán si la razón occidental está llamada a superar su universalidad teórica y virtual hacia una universalidad efectiva. Y una parte importante de esta empresa incumbe evidentemente a los filósofos: la toma de consciencia sistemática, que es su oficio peculiar, esencial en la etapa humana, es decir *consciente,* de la organización.

Lo que caracteriza a la razón griega, según Husserl, es la voluntad de construir nuestra vida y toda cosa sobre la base de la certeza, sobre un conocimiento cierto —por oposición a los mitos y a las tradiciones. Esta voluntad de rigor es el principio de toda ciencia y de toda filosofía digna

de tal nombre. Recuérdese la oposición entre *episteme* y *doxa*. Riguroso, cierto, científico y racional son así sinónimos. Y es sin duda alguna por esto por lo que Husserl llamará razón al elemento más progresista de la historia, terreno por excelencia del adelanto humano.

Para que un progreso sea efectivo, duradero, real, es preciso, en efecto, que esté fundamentado, fundado en certidumbre. La condición primera de todo progreso será, pues, la adquisición de certidumbre y rigor. Cómo éste no es de veras alcanzado, tras larga gestación, hasta la fenomenología trascendental, es cosa que veremos más adelante. Tengamos presente desde ahora que todo progreso real es ante todo un adentramiento en la lucidez.

Ahora bien, precisamente la autonomía que queremos lograr por y en la razón presupone lucidez absoluta. Y la historia occidental puede ser descrita como la adquisición de una lucidez creciente en cuanto al hombre, la sociedad y el mundo en que ambos se realizan conjuntos o, en otras palabras, como el despertar progresivo de la razón. (Se aprecia el doble sentido de la expresión "razón" en Husserl: a la vez fin y medio, meta remota y realización inmediata; es merced a un esfuerzo actual de lucidez como construimos una humanidad autónoma; es precisando el sentido de nuestra *praxis* presente como preparamos la unificación de la humanidad con un sentido universal.)

Esta razón, por tanto, ha debido adquirir lentamente consciencia de sí misma y de su verdadera naturaleza. Pues no basta decidir la eliminación de mitos y creencias para desembarazarse de ellos. La filosofía griega dio el primer paso por este camino: adelantó la idea de una vida libre y

fundada en la evidencia. El Renacimiento recogió esta idea, creyó llevarla a fruición por fin, pero en realidad, ¿qué hizo de ella? Restringió el proyecto de una clarividencia total, de una ciencia rigurosa universal, a una formulación matemática de un mundo material inventado para el caso.

La figura clave de esta desviación es Galileo. No estuvo solo, por supuesto, y Husserl no ahonda en su caso más que porque le parece especialmente representativo, disculpándose de no desplegar más el examen histórico. Por lo demás, no son los hechos del pasado los que le interesan, sino su significación.

Galileo, pues —sus contemporáneos y sus innumerables seguidores hasta nuestros días—, se obnubiló por la coincidencia de que ciertos fenómenos de nuestro mundo podían formularse mediante elementos tomados de la geometría de Euclides. El auge extraordinario de la ciencia moderna y su incurable debilidad vienen de aquel descubrimiento y del paso, harto comprensible pero no menos utópico, de una concordancia en algunos puntos al postulado de una concordancia universal. De que la geometría euclidiana se aplicara a algunos fenómenos físicos, se infirió que se aplicaría no sólo a todos los fenómenos físicos, sino al conjunto de los fenómenos percibidos. Y acabó por imponerse la opinión de que el mundo que vemos no era más que la apariencia exterior o imagen del solo mundo real que, él, sería matemático. Nuestros sentidos nos ocultan la verdad, lo real en sí; la base de las cosas es matemática, y la ciencia tiene por cometido descubrir, tras los fenómenos percibidos, esta gigantesca mecánica euclidiana que sería el cosmos verdadero.

Era olvidar que la geometría euclidiana, lejos de fundamentar el mundo percibido, fue construida

a partir de él. Era olvidar que los fenómenos físicos o materiales no son todos los fenómenos e incluso no existen como tales sino por abstracción. Era olvidar la parte activa del sujeto perceptor en la constitución tanto del mundo percibido como de los fenómenos llamados materiales y de los teoremas de la geometría. Era, en suma, olvidar el fin mismo de una ciencia verdaderamente científica y racional: realizar una lucidez integral.

A partir de Galileo la ciencia no fue más que una ciencia de objetos, una ciencia "objetivista", polarizada por un ideal matemático y animada por la creencia en un mundo en sí de naturaleza mecánica. En filosofía, Leibniz es el mejor ejemplo de este propósito, que Husserl no vacila en llamar un absurdo.

Lo que Husserl, que sepamos, no menciona es que con la aparición de las geometrías noeuclidianas y, en general, con los recientes progresos de las matemáticas, la situación procedente de Galileo está superada. La física ya no se conforma con estudiar los fenómenos "materiales", en el sentido del siglo XVI. La materia se hace energía, la mecánica del Renacimiento se ha transformado de arriba a abajo y la ciencia más positiva ya no pretende eliminar de sus experiencias al sujeto experimentador. Las sutilezas que las matemáticas alcanzan son tales que hoy puede sostenerse que las ciencias positivas llegarán a traducir a fórmulas los más imponderables e íntimos de los fenómenos. No tendrá entonces más remedio la filosofía que reconocer que su misión no está en el conocimiento de los hechos sino en su aprovechamiento sensato. Mas volvamos a Husserl, que sigue muy pesimista en cuanto a las ciencias positivas.

Por haber las ciencias objetivistas olvidado la presencia de seres conscientes tanto en el mundo en general como en el interior de las realidades de este mundo —en los cuerpos humanos y en los objetos "culturales" que los prolongan: herramientas, vestidos, casas, iglesias, libros, etc.—, y dentro mismo del trabajo científico que quería codificar todo esto, se perfiló una reacción enderezada a recuperar la subjetividad olvidada.

Así Descartes, sin dejar de entrar a fondo en el movimiento objetivista de la ciencia moderna, pretendió alzar el edificio del conocimiento sobre el sujeto, sobre el *cogito*. Reacción de sobra merecida y que no dejará de inspirar a Husserl, pero cuya insuficiencia tampoco cesará de estigmatizar.

Descartes había acertado: no hay medio de llegar a una ciencia total sin integrar a su base el sujeto que la hace. Toda ciencia es construida *por* el sujeto a partir del mundo *percibido* por él y para explicar dicho mundo y ningún otro. Es pura ilusión querer sustituir el solo mundo cierto, el de nuestra percepción cotidiana, por un mundo llamado en sí que, de hecho, está construido de pies a cabeza con los elementos del primero. Sería invertir el problema, y aun la misma ciencia, tener por más real lo que apenas posee una realidad segunda. La evidencia firme sobre la cual se erige toda ciencia es la experiencia, lo percibido, algo dado que contiene en sí un par de correlatos indisociables y de igual importancia: el objeto y el sujeto.

Mas, ¿qué se vuelve este sujeto en Descartes, y de él en adelante? Un simple complemento de los objetos físicos. Las ciencias que estudiaban tales objetos dejaban un residuo, y aunque quiso tomarse éste en consideración, se lo concibió al modo de las realidades físicas. Cosa bien normal: planteado el problema del sujeto a partir de las ciencias del mundo material, y únicamente para completarlas, lo fue en los mismos términos, objetivos, geométricos y mecánicos, y se pusieron a resolverlo por los mismos métodos que habían demostrado tan prodigiosa eficacia en física. Tanto más cuanto que un postulado subyacente animaba toda esta época: la creencia en una realidad en sí, más real que el mundo vivido y de naturaleza matemática. La ciencia se escindió: una rama física, la otra psicológica; ciencias paralelas como eran paralelos el alma y el cuerpo, y cuya expresión filosófica más acabada está en Spinoza.

El prolongado estancamiento de la psicología experimental tardó mucho en conducir al cambio de rumbo necesario y a un enfoque legítimo (fenomenológico) del sujeto psicológico. Y semejante carencia explica, según Husserl, la aparición del idealismo en la época moderna, por ejemplo el de Berkeley.

Mas Husserl se adhiere sobre todo a Hume, que apreció magistralmente la parte del sujeto en la constitución de todo objeto y de toda ciencia. Hume sería así el verdadero precursor de la fenomenología. Aniquiló las pretensiones de objetividad de las categorías básicas de las ciencias positivas al mostrar cuánto interviene el sujeto, cuán "subjetivas" y relativas son. Se recordará su célebre reducción del principio de causalidad al registro de una "conjunción constante" sin alcance para el futuro. Hume tuvo también el mérito de despertar a Kant de su "sueño dogmático" y de ponerlo en el camino de una filosofía trasdendental, de una filosofía que reconocería a la acción del sujeto la importancia que tiene en la constitución de todo lo real.

Si a fin de cuentas Hume cayó en el escepticis-

mo y no consiguió más que la psicología para fundar una ciencia universal —esta ciencia rigurosa cuyos avances son los de la razón misma y de la cual depende el advenimiento de una humanidad sin ilusiones y dueña de su destino—, es porque no empujó su investigación hasta la evidencia primera.

¿Cuál es esta evidencia? Es muy difícil comprenderla bien, y Husserl no cesó de luchar contra esta dificultad y contra las interpretaciones apresuradas de sus escritos que daban los contemporáneos sobre esta cuestión. El procedimiento que conduce a esta evidencia es la *reducción trascendental* o fenomenológica, una de las nociones a las cuales Husserl vuelve sin cesar, una de las teorías más controvertidas de su obra y que tendremos que examinar detalladamente más tarde. Esbocemos, sin embargo, una respuesta provisional, a fin de no interrumpir nuestro análisis de la razón como laboratorio de la historia y de su sentido.

La evidencia primera es el mundo vivido (*Lebenswelt*), en el cual evoluciono desde siempre. Es el contacto inmediato que tengo con las cosas, que sobresalen como figuras sobre un fondo siempre único llamado mundo. Es el diálogo que mantengo con mi alrededor y que hace toda la realidad de mi ser, tanto en el momento presente como en mis recuerdos más lejanos. Es el nudo de las proposiciones que me hace el mundo, y del comportamiento por el cual las asumo y se las devuelvo; el nudo de mis iniciativas y de las respuestas por las cuales las cosas se conforman a estas iniciativas o las resisten. En el fondo, es la vida, ni más ni menos, con sus alegrías y sus penas, sus trabajos y sus asuetos, proyectos y cuidados, con su medio familiar y social.

Hasta aquí no hay problema. Con todo, es preciso apreciar que esta evidencia primera condiciona todas las otras; que no hay más evidencia primera que ella, y que todas las evidencia segundas son mediatas en relación con ella —ya sean lógicas, matemáticas, físicas o metafísicas. Y la experiencia enseña que semejante sobriedad es ya una hazaña.

Es preciso también darse cuenta de que la evidencia cubre aquí el mundo vivido en general, no cualquiera de sus contenidos en particular. Los hombres y las cosas son realidades fluentes, en perpetuo cambio; todo se mueve y se transforma; lo que parece cierto hoy será impugnado mañana; lo que afirmamos hoy deberemos corregirlo más tarde en virtud de nuevas experiencias. Sólo que estas modificaciones y correcciones se desplegarán siempre y sin excepción en un solo y mismo mundo, nuestro mundo vivido, lugar de toda realidad para nosotros.

Es preciso, en fin —y es el puente de los asnos de la fenomenología—, darse cuenta que no hay mundo vivido sin sujeto que lo viva.

¿Qué quiere esto decir? Basta tomar al pie de la letra lo que acabamos de decir del mundo vivido como diálogo, como nudo de mis iniciativas y de las proposiciones del mundo. Estas palabras implican que es tan absurdo hablar de iniciativas del sujeto que no se dirigieran a un mundo, como hablar de proposiciones del mundo que no se dirigieran a un sujeto. La evidencia atañe a nuestro contacto inmediato con el mundo, a una relación entre dos términos, o más bien a la unidad original de estas dos entidades. Hablar de un sujeto sin mundo o de un mundo sin sujeto es abandonar la evidencia primera.

De que no hay sujeto sino como comportamien-

to entre las cosas; de que no hay yo sino *en el mundo*, nos hemos podido convencer al rectificar la antigua distinción del alma y el cuerpo. Pero que no haya mundo evidente sino en el interior de las relaciones que mantenemos con él, es cosa que choca de plano con nuestras creencias y nuestros hábitos más sagrados. Es de seguro a causa de esto por lo que Husserl dedicó tantas páginas a definir y volver a definir la reducción trascendental que debía poner de relieve la ingenuidad de nuestras creencias naturales.

Pues no andamos en pos de conocimientos naturales, no estamos ya absorbidos por nuestros proyectos de cada día y nuestros intereses ordinarios: ahora vamos en busca de una evidencia de base para la construcción racional de una humanidad autónoma. Dejamos a un lado, por el momento, nuestras preocupaciones habituales a fin de considerar en sí mismo el mundo vivido, sobre el cual descansa todo lo demás, que todo lo demás presupone sin saberlo. Procuramos desgajar y poner a plena luz una experiencia original que es presupuesto implícito e inconfesado de todas nuestras empresas, de todas nuestras ciencias particulares, por pertinentes que sean.

Resulta entonces que por mucho que me remonte en mi pasado, es insuperable *una* conexión: la del yo y del mundo. El mundo ya está siempre ahí cuando procuro alcanzarlo, y ese mundo que siempre está ya ahí lo está a la vez *para* un yo siempre. Para percatarse de ello ni siquiera es necesario remontarse al pasado; aunque las investigaciones psicológicas sobre los primeros comportamientos del niño sean muy reveladoras al respecto. Basta que me despoje pacientemente de las aportaciones segundas de la educación, de la cultura, de la historia y de la geología, de la

vida social, profesional, etc., para descubrir de nuevo el suelo constante de toda mi vida: la correlación primera del yo y del mundo. Siempre hay ya un yo que está ahí —sin lo cual no habría *experiencia* ni podría hablar de nada, ni, *a fortiori*, de evidencias— y cosas, que se perfilan ante el horizonte del mundo. Cuando pienso mundo, pienso, pues, mundo-para-mí, mundo experimentado por mí, percibido y vivido por mí, del cual nada podría decir si no lo percibiera y no lo viviera; mundo inseparable de mí, señalado por mi presencia, portador de mi impronta o, como dice Husserl, constituido por mí.

Noción desconcertante, la de constitución, que ha hecho correr mucha tinta. En ella se concentran las máximas dificultades de la epistemología husserliana. Y sin embargo, repite Husserl, nada más simple y más inmediato: si quiero fundar mi vida y mi clarividencia en evidencias, es preciso admitir que no serán nunca sino evidencias-para-mí. Lo cual no prejuzga nada sobre su comunicabilidad a los demás y nos recuerda simplemente que el solo género de evidencias que nos interesa es el de las evidencias de que formamos parte integrante, activa y constituyente; evidencias marcadas con el sello de nuestra presencia activa y formadora; evidencias que portan en sí la unidad indisoluble del yo y del no-yo; evidencias de doble faz, noética y noemática; evidencias no en sí, sino en sí *y* para nosotros, poseedoras de tal naturaleza ambigua a pesar de nuestras más sistemáticas tentativas de aislar los aspectos como dos componentes, independientes de derecho.

Es toda la filosofía tradicional la que se pone aquí en tela de juicio, y al mismo Kant. Lo que es primero no es un caos o una diversidad de datos puramente sensibles frente a un entendi-

miento organizador y una consciencia legisladora. Lo que es primero es el mundo vivido, mundo que ya está siempre ahí cuando me pongo a hablar de él, mundo al cual estoy confrontado desde siempre, dentro del cual ya estoy siempre afanado, y que no es precisamente evidente sino cuando lo estoy, en tanto estoy en contacto inmediato con él, activo en él, dentro de ese diálogo originario que lo constituye como él me constituye, que hace mi existencia, como la suya.

Aprendido esto, habrá modo de avanzar con pasos seguros, de construir en firme. Y es por cierto esto a lo que aspiramos: el ser humano es un ser consciente y activo, y su cometido es desplegar tal prerrogativa en una humanidad unida y autónoma. No estudiamos problemas de hechos y de objetos (*Tatsachenprobleme*), sino de filosofía y de razón (*Vernunftprobleme*). No nos metemos en los trabajos y los métodos de las ciencias naturales; buscamos nada más el significado que les toca dentro de la gran empresa humana.

Una vez adquirida la evidencia primera, el trabajo se diversifica y puede clasificarse bajo dos encabezados. Hay, por una parte, la totalidad del esfuerzo humano no filosófico: vida social y política, ciencias, artes, religiones, etc.; por otra parte, la consideración reflexiva o filosófica de esta experiencia. El mismo mundo dado de antemano y la misma consciencia constituyente están en la base de estas dos dialécticas, pero en la una están presupuestos y olvidados, en la otra recuperados y explicitados.

La misión de la filosofía se precisa: *1)* mantener un contacto consciente con la evidencia primera; es la condición de toda lucidez y supone un esfuerzo arduo e incesante de control; *2)* analizar las estructuras esenciales de esta

evidencia primera, las leyes de la consciencia constituyente y, por ejemplo, su naturaleza esencialmente corpórea, social e histórica; *3)* recoger, a la luz de estos dos primeros puntos, los resultados de la experiencia humana en general, con objeto de extraerles la significación y manifestar la racionalidad latente que en ellos reside.

Que en ellos reside —es decir, que en ellos fue puesta por la labor humana. Es nuestro diálogo con el mundo el que, base de toda experiencia, es también base de toda racionalidad. No hay, para nosotros, racionalidad hecha y derecha: es siempre resultado del diálogo que nos suelda al mundo, y se manifiesta en la medida en que este diálogo es instaurador de sentido. La razón no es, pues, una verdad eterna, sino el producto progresivo de nuestra *praxis* y de nuestra reflexión sobre esta *praxis.*

Esto es capital, y he aquí lo que afirmaba Merleau-Ponty, refiriéndose a Husserl:

"Por primera vez, la meditación del filósofo es bastante consciente para no realizar en el mundo y antes de ella sus propios resultados. El filósofo intenta pensar el mundo, los otros y él mismo, y concebir sus relaciones. Pero el Ego que medita, el 'espectador imparcial' (*uninteressierter Zuschauer*), no llegan a una racionalidad ya dada; 'se establecen' y la establecen por una iniciativa que no tiene garantía en el ser y cuyo derecho descansa por entero en el poder efectivo que nos da de asumir nuestra historia. El mundo fenomenológico no es explicitación de un ser previo, sino fundación del ser; la filosofía no es reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad. Se preguntará cómo es *posible* esta realización y si se encuentra en las cosas con una Razón preexistente. Mas el solo

Logos que preexiste es el mundo mismo, y la filosofía que lo hace pasar a la existencia manifiesta no empieza por ser *posible*: es actual o real, como el mundo, del cual forma parte, y ninguna hipótesis explicativa es más clara que el acto mismo por el cual tomamos este mundo inconcluso para intentar totalizarlo y pensarlo. La racionalidad no es un *probl ma*; no hay tras ella una incógnita que debamos determinar por deducción o probar inductivamente a partir de ella: asistimos cada instante al prodigio de la conexión de las experiencias, y nadie sabe mejor que nosotros cómo se realiza, puesto que somos este nudo de relaciones. El mundo y la razón no son problema; digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define; no podría ser cosa de disiparlos con alguna 'solución'; estamos más acá de las soluciones. La verdadera filosofía es aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia contada puede significar el mundo con tanta 'profundidad', como un tratado de filosofía. Cogemos con la mano nuestra suerte, nos hacemos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en que comprometemos nuestra vida, y en los dos casos se trata de un acto violento, que se verifica poniéndose a ello."

Con Husserl es conveniente redefinir la noción de razón heredada de los griegos: una razón, esta vez, *en devenir*, no ya cabal sino en curso de elaboración, no más estática sino dinámica, ni lógica sino histórica; no más eterna sino dialéctica. Husserl cumple así uno de los cometidos constantes de la filosofía: dar un sentido adaptado a las palabras antiguas.

Para volver a las categorías de la *Gestalttheorie*: hemos pasado de una razón mítica en sí a una

razón-estructura; de una razón-sustancia a una razón-forma. Y del mismo modo que la consciencia se nos ha aparecido como el proceso de integración de elementos físicos y biológicos sobre los cuales se basa, de igual modo la razón aparece como el proceso de comprensión y de totalización de la experiencia humana y de sus peripecias.

El trabajo propio de la filosofía está aquí injertado de modo esencial en el conjunto del trabajo humano. Es De Waelhens quien tiene el mérito de haber puesto en claro la naturaleza de esta colaboración.

El filósofo parte siempre de una racionalidad dada, que es la de su época y que hereda de las generaciones precedentes. Así provisto, se propone "juntar", coafinar cierto número de hechos, presentes o pasados, que a primera vista parecen reacios a las categorías racionales del momento. A Descartes le impresionó el contraste entre una física deductiva imponente y estéril, y una física empírica de gran porvenir, pero sin derecho de ciudadanía en la filosofía escolástica. A Hegel le impresionó el éxito político y humano de la ciudad antigua, y los pobres resultados del siglo de las Luces. A Marx le impresionó la coexistencia del saber absoluto hegeliano y de un proletariado privado de toda esperanza humana. Husserl, finalmente, matemático de carrera, se preguntó por el ser de los números y el alcance de las matemáticas.

El esfuerzo filosófico de comprensión está, pues, centrado en una experiencia no filosófica, a la que toma entre manos y procura dar un sentido. Se propone templar lo que constituye un problema, dar una razón a un irracional. Y lo hace partiendo de un esquema de inteligibilidad del cual no es él el autor y que se apropia general-

mente sin saberlo. Aun antes de examinar su época, el filósofo pretendidamente imparcial admite como postulado lo que, en su época de la historia, se tiene por *la* razón y la condición de toda inteligibilidad.

Ahora bien, el trabajo mismo del filósofo tendrá el siguiente resultado: confrontando ciertos hechos con la racionalidad admitida, el filósofo va a modificar esta racionalidad inicial a fin de integrarle los hechos que hasta entonces no podían subordinársele. Modifica las normas racionales en curso, rompe los límites de la razón que heredó, e instaura una razón nueva, ampliada, flexibilizada, que confiere significación a hechos que hasta entonces no la tenían.

Y después de él continúa el proceso. El filósofo que le siga se encontrará a su vez, dotado de una racionalidad admitida —fruto de la flexibilidad lograda por su precursor—, confrontado con hechos que se le resisten, hechos nuevos porque entre tanto el mundo o la sociedad habrán evolucionado, o hechos antiguos pero hasta entonces inadvertidos y que se imponen ahora al filósofo a la luz, precisamente, de categorías recién aparecidas.

Filosofía y no filosofía componen así un verdadero movimiento dialéctico. La racionalidad obtenida por el trabajo humano en general suscita una interrogación filosófica a causa de los elementos no racionalizados todavía. La reflexión instaura entonces una racionalidad más honda que, *insertándose en la historia* en general, se torna fermento de nuevas transformaciones, las cuales a su vez producirán cierta racionalidad, que hará surgir hechos que se le resistan.

La razón es este proceso en marcha, en el que la *praxis* y la reflexión se relevan indefinidamente, donde toda situación histórica suscita una pregunta filosófica, y toda racionalización filosófica, a la vez, una evolución histórica y un interrogar más hondo. Aquí también el tránsito a una organización superior, a una estructura nueva, acarrea y presupone a la vez una modificación de los elementos integrados; es porque la historia progresa y la razón hace otro tanto; saca provecho de los progresos de la historia en general y, por su parte, los favorece y a veces los dirige. La razón no es especulativa más que en apariencia; es una reanudación de la *praxis* y a ella vuelve inmediatamente.

IV. LA FILOSOFÍA COMO EXPRESIÓN

¿Cómo hemos pasado de la racionalidad clásica, preexistente y a la que bastaba unirse, a esta racionalidad que a cada generación incumbe empujar un poco más hacia adelante? Al advertir que cuanta vez que la filosofía creyó alcanzar una razón preexistente, no hacía más que instaurarla. Partía de una racionalidad adquirida y la adaptaba a las nuevas necesidades, la reelaboraba y tornaba en nueva racionalidad.

Pues bien, estamos en presencia de una ley general de la humanidad y tal vez de todo lo que existe: partir de algo adquirido, asumirlo y trasponerlo; partir de algo dado y transformarlo; partir de lo que es y enriquecerlo con un nuevo ser.

Mucho más que de una ley, se trata de un profundo empuje, del cual surgieron y surgen todas las realizaciones de la vida y de la historia, de la *praxis* y del pensamiento. Y este empuje universal puede definirse como un movimiento hacia el ser o como la necesidad de la *expresión*. (Esto puede confrontarse con la fuerza vital de los bantúes, con el Tao chino en tanto que creador, etc.)

Lo que es no se contenta con estar ahí, sin más; procura manifestarse, expresar, poner de relieve su ser-ahí. Toda cosa parece querer expresarse, decirse, revelarse. Guijarro, flor, insecto, parecen hechos para captar las miradas del geólogo y del botánico, para nutrir sus reflexiones, antes de ordenarse en sus clasificaciones; seducen al pintor, inspiran al poeta, detienen al paseante, fascinan al chiquillo o le sirven de blanco para un buen puntapié. Pero cada vez el hombre parece

dar a las cosas lo que esperan de él; se siente interpelado por ellas; le plantean una pregunta que espera contestación. Y si un universo sin ser humano nos resulta inconcebible, si nos parece como sin sentido, es porque todo sentido es *expresión de sentido* y porque esta expresión se dirige en último término a una conciencia —a no ser que proceda de ella.

Repetidas veces habla Husserl de una *teleología* a propósito de las maravillosa armonía que descubre en el seno de los diferentes momentos del conocimiento y, en cuanto a la cosa, en el seno de sus múltiples apariciones.

Que las cosas estén animadas de virtualidades profundas y que toda la naturaleza esté poblada de vivos símbolos, como dice el poeta:* Husserl no se detiene. Y, en efecto, la cuestión es prematura, al menos en fenomenología. Mas lo cierto es que la consciencia no decreta, por su lado, dar un sentido a todo lo que encuentra, ve, utiliza, desea, juzga, aprecia. Este dar sentido (*Sinngebung*) no es evidentemente por una creación *ex nihilo*; la consciencia, por activa que sea, recoge las sugestiones de la cosa y la enriquece con un sentido en función de lo que ella le propone. Inclusive la parte del individuo es de veras mínima en esta operación: toda consciencia es arrastrada, ante, todo, por la corriente milenaria de las consciencias precedentes, determinada por las significaciones establecidas y sedimentadas que, a lo más, reactiva a su manera. Lo cual no quita que esta simple función de la consciencia, de aceptar y reactivar las significaciones que se le ofrecen, sea la prerrogativa esencial, si no única, del ser humano.

Es este privilegio esencial el que la filosofía

* Baudelaire. [E.]

despliega a su manera en el esfuerzo de racionalización reanudado en cada generación; es el que impulsa al hombre de acción a clavar su garra en la trama de los acontecimientos; el que empuja al hombre de ciencia a poner el universo en fórmulas; el que anima al poeta cuando canta al mundo, y al pintor cuando vuelve palpitantes los objetos más anodinos; el que da al trabajador la satisfacción del trabajo cumplido; el que estremece a dos seres hasta hacerlos procrear un nuevo ser; el que culmina en la liturgia donde nuestros gestos humanos se convierten en realización de lo divino.

Otras tantas maneras de expresión del hombre; otras tantas maneras de añadir a los seres y a las significaciones un nuevo significado. Tal es el sentido de la existencia —el único quizás—, el que aflora en toda la obra de Husserl, aunque sin duda no lo haya definido en parte alguna.

La expresión por excelencia es la del yo en su cuerpo. *En* su cuerpo y no *por* su cuerpo: el yo no empieza por existir y luego encarna gracias al trujamán de un medio de expresión; el cuerpo no es un objeto del cual el yo se sirva como de un instrumento para realizar en el exterior lo que ya es en cuanto a sí; el cuerpo no sirve para que encarne el yo: el yo *es* el cuerpo, no está encarnado. Todo lo que es y llega a ser, lo es en su cuerpo, en una unidad total que no es ni la suma ni la relación ni el paralelismo ni la superposición de dos términos. La expresión no es, pues, traducción exterior de un estado de alma que sin ello quedaría oculto: este llamado estado de alma es expresión, como toda la vida lo es. Mímica, palabra, gesto, actitud, sonrisa, mirada, paso: otras tantas expresiones "que no mienten" y que, al decir de Husserl, revelan *inmediatamente* quién soy.

Por eso un cuerpo humano no es una realidad física sino por abstracción. Su realidad primera es ser portador de significación, y es por cierto así como lo percibo o, según dice Husserl, como lo "comprendo". Cada movimiento que percibo en otro está preñado de sentido —ir y venir, sentarse y levantarse, correr y bailar. Y lo que es verdadero de los movimientos lo es de todos los objetos que el hombre trabaja o utiliza; vestidos, caminos, casa, iglesia, libro, coche, etc. Todas estas cosas son *parlantes*.

La palabra —fenómeno corporal— goza de un lugar privilegiado entre los fenómenos de expresión, pero semejante privilegio se justifica menos de lo que se piensa. Atañe menos a la esencia del lenguaje que a la constitución segunda de un vocabulario convencional, cada palabra del cual designa una realidad supuesta fija. En realidad, el sentido de las palabras no tiene nada de fijo y varía de un individuo a otro, de una generación a otra, según las circunstancias, el contexto, incluso la frase en que figura y el tono con que es pronunciada. Afortunadamente, por lo demás, pues si no pudiéramos usar las palabras sino dentro de los límites de su definición de diccionario, la conversación, la meditación, las narraciones y los poemas se volverían tan precisos, mecánicos y fríos como un código civil o una página de álgebra. No disponiendo más que de términos generales, válidos para todos en un sentido rigurosamente idéntico, ya no podríamos expresar nada de lo que nos es propio. Es precisamente éste el milagro de la palabra verdadera respecto a las palabras del repertorio: expresar algo inédito con las palabras de todo el mundo.

El verdadero acto de la palabra no tiene, en estas condiciones, ninguna prerrogativa sobre el

uso de colores por el pintor y de notas por el músico. Por otra parte, para los hombres del oficio estas notas y estos colores no son menos ricos en alusiones, a veces muy precisas, que las palabras, ni más pobres en cuanto a su carga afectiva.

Lo que nos engaña, y nos hace olvidar la verdadera función del lenguaje, su función de expresión original —el acto de decir el mundo, de nombrar los seres como la primera vez, de proclamar nuestra existencia y la que nos rodea—, es que la palabra puede sobrevivir, fijarse, acumularse, y así constituir una adquisición relativamente estable. Con ello da la impresión de que se dispone de un arsenal de significaciones del que no habría más que echar mano según las necesidades del momento, como de una despensa. Y en efecto, esto basta para las necesidades de la vida biológica y mercantil, anónima y cíclica.

Pero para una vida personal, para un trabajo productivo, cuando se llega a un nivel de expresión auténtica, se aprecia que estas provisiones guardadas son provisiones muertas ni más ni menos, y que es preciso rehacer todo el trabajo, reinventar el lenguaje. No es cosa ya de repetir sino de expresar, de crear —al menos de tomar el término repetición en el sentido que le da Heidegger y que es precisamente éste. Solamente entonces el lenguaje recupera su función prístina de palabra, de revelación, de descubrimiento, de decir-el-mundo, de conducirlo a la luz, al sentido, por no decir al ser. Es en esta perspectiva donde se comprenden los grandes desarrollos de Heidegger acerca del decir poético y acerca del hombre "pastor del ser", encargado de escuchar, de recoger y reunir lo ente a la luz del ser.

Una palabra no original, que no añada nada, no es ya palabra sino informe, copia servil, calca.

El efecto de espejo puede ser perfecto, ¿de qué nos sirve esta transposición fotográfica? El mundo no está ahí para ser copiado, sino expresado; no hay por qué adorarlo en su ser-ahí —por lo demás, fuera de todo alcance, como siempre lo en sí—, más que transformarlo; ahí está su facticidad para recibir de nosotros un sentido, para permitirnos obrar, instaurar significaciones.

Tal es el peligro oculto en la codificación del lenguaje: nos produce la ilusión de significaciones hechas y derechas, que se pueden atesorar en libros o en fórmulas.

El segundo peligro, o más bien el mismo con otro aspecto, es éste, al cual toda nuestra civilización, filosofía y todo, ha sucumbido: creer que la palabra tiene una función de verdad, o, mejor, creer que la verdad consiste en la *posesión* de un equivalente de los fenómenos.

Veritas adaequatio intellectus est rei, decía la escolástica. Evidentemente, sería poco honesto atribuir a los filósofos la ingenua voluntad de copiar la naturaleza, como no se atribuye ni a los miniaturistas más escrupulosos. Siempre ha habido trasposición, siempre se ha innovado —una significación no es jamás una copia, dice Husserl—, pero sin saberlo a las claras. La pintura tuvo necesidad de los impresionistas y los cubistas para adquirir conciencia de su función propia; la filosofía necesitó a Husserl y sus sucesores. Y lo mismo que la aparición de la fotografía puso en tela de juicio, y así valoró, el sentido del trabajo pictórico, de igual modo los progresos de las ciencias positivas ponen en tela de juicio, y valoran, el cometido propio del filósofo: no encerrar el mundo en un sistema formalizado —es tarea de la ciencia, para aquélla infinitamente más capaz que la filosofía—, sino expresarlo.

Aquí está la verdad filosófica, ni más ni menos "verdadera" que la verdad de la expresión musical o de la expresión por la acción política o de la expresión por el más humilde trabajo: se trata en todos estos casos de instaurar un sentido en lo que no lo tenía, o no bastante. He aquí por qué la racionalidad filosófica ha de rehacerse en cada generación, como la música, como la historia. Los progresos de la filosofía no se aproximan más a una Verdad preexistente que los progresos del arte a la Idea subsistente de la Belleza. Y sin duda cada generación aprovecha los logros anteriores y la razón filosófica es más rica y matizada hoy que en la edad de las cavernas, pero esta acumulación secular no tiene ningún valor en sí y sólo vale como trampolín, como punto de partida para nuestra innovación *presente*. En lo que nos concierne, es nuestro trabajo de hoy el que da un sentido a los trabajos precedentes. Como lo dice Husserl, es nuestra fidelidad y la de nuestros seguidores al gran proyecto de la razón occidental la que reunirá o no a la humanidad entera bajo este signo. Y no hay más medio de ser fiel a la Tradición, decía un predicador, que ser revolucionario.

Es decir, que la verdad no es nunca algo adquirido sino un esfuerzo de verdad. Una verdad poseída es una contradicción en los términos. La ciencia perdería todo atractivo el día que lo hubiera formulado todo —suposición gratuita que supone a la historia detenida. Se percibiría entonces fatalmente que el móvil de la investigación no era el conocimiento adquirido sino el conocimiento por adquirir, como una de las maneras para el hombre de *expresar* su mundo y su diálogo con él. Una ciencia acabada no sería más que una herramienta, un hecho, un medio, acerca del cual

no quedaría entonces más remedio que preguntarse para qué debiera servir, cuál pudiera ser su papel en la expresión de sí, que representa todo el contenido de la existencia humana.

Mas, ¿qué es, entonces, lo que distingue la "verdad" de las ciencias de la "verdad" filosófica?

La ciencia, dice Husserl, es "ingenua" y por partida triple: cree que la verdad ya existe, momentáneamente inalcanzable, y que se trata simplemente de descubrirla; es "objetivista", o al menos lo ha sido, en el sentido de que quiere lograr una realidad independiente del sujeto; toma, pues, por real lo que no es más que una abstracción —en fin, pierde de vista el solo mundo vivido, siempre ahí desde antes que yo lo tematice.

La filosofía en cambio tiene por primer objetivo abrir al día toda ingenuidad; salir en son de guerra contra las ilusiones y los presupuestos. Y no termina nunca con ellos. La facticidad siempre renace, ha demostrado De Waelhens. Nuestra experiencia jamás es totalmente expresada, explicitada; todo fenómeno analizado está rodeado de un horizonte que permanece en la sombra, implícito; a medida que mi mirada se mueve, el horizonte retrocede, pero aparecen indefinidamente nuevas zonas sombrías, y este horizonte es a fin de cuentas el mundo mismo, horizonte de los horizontes, rebasando toda tematización, siempre ahí ya, siempre más allá. Y no solamente la recuperación filosófica de la experiencia deja en toda ocasión un residuo no explicitado, sino que pasando del plano horizontal al plano temporal, De Waelhens advierte que el mismo análisis alcanza la experiencia, se integra a ella, se hace experiencia, forma parte de ella y la transforma. Hasta el punto de que una recu-

peración exhaustiva de la experiencia parece *a priori* contradictoria; sin contar que el propio acto de reflexión no puede ser su propio objeto en el momento en que lo planteo.

En lugar, pues, de evolucionar en medio de las evidencias y de construir una disciplina rigurosa sobre (es decir a partir de) un sector de entre ellas, la filosofía intenta poner en tela de juicio estas evidencias, y lo más totalmente posible. El modo de expresión filosófico es interrogativo. El filósofo vive y actúa en el mismo mundo que el hombre de la calle y el hombre de ciencia, y lo afronta con frecuencia menos bien, pero lo hace con un asombro inagotable. Lo que para otros es habitual y cae por su peso, a él se le vuelve extraño, una inmensa pregunta.

Pregunta que cada generación plantea algo más radicalmente. Pregunta que no cesa de extenderse y de distanciar los límites de lo hecho y derecho.

Los presocráticos creían en la Naturaleza, Platón en las Ideas, Aristóteles en el ser, Santo Tomás en Dios; de Descartes a Kant creyeron en el yo subsistente y en las ciencias positivas; de Hegel en adelante no se cree más que en la Historia; mientras que hoy, con Husserl entre otros, sabemos que esta historia está *por hacer*, que su contenido y su sentido son expresión.

La interrogación filosófica se hace así la máxima forma de la expresión. La expresión, decíamos, consiste en asumir lo dado para superarlo en una realización nueva: es únicamente con este fin como el filósofo asume el mundo, en su totalidad y con plena lucidez —no obstante que, claro está, no tome la racionalidad que instaura por definitiva, como final del interrogar.

Por otra parte, por su poner en tela de juicio cada vez más vasto, la filosofía desarrolla al

máximo —y esto aprovecha a todas las disciplinas humanas— la toma de distancia con respecto a lo dado que es la condición primera de todo trabajo de expresión —y quizás estemos tocando aquí el solo privilegio de la expresión por los signos del lenguaje. El pájaro canta su riqueza biológica, el niño su alegría de vivir, el primitivo sus antepasados, el campesino su tierra, la mujer sus hijos y el marino sus estrellas: la filosofía ha rebasado estos medios, ha lanzado al hombre por la pista de lo universal, no ha cesado de agrandar esto, del cosmos griego a la historia hegeliana, para librarlo finalmente de todo límite y de toda restricción: no tenemos otra cosa que proclamar que el privilegio mismo de poder proclamar.

Estamos aquí, y en tanto estamos aquí, lo decimos. Como el danzante que tiene un cuerpo y que hace hablar a este cuerpo.

Pero a fin de cuentas, la filosofía quiere ser objetiva, o hasta científica.

Es precisamente su búsqueda de una ciencia rigurosa la que llevó a Husserl a descubrir la ingenuidad de las ciencias positivas. En cuanto a la objetividad que nos aparece como criterio primero de todo discurso, notó bien pronto que no hacía sino camuflar un muy relativo acuerdo entre las consciencias. Lo que es objetivo, es decir válido para todos, es ciertamente más válido que lo que es subjetivo, pero la diferencia es sólo de grado, no de naturaleza. La unanimidad, por amplia que sea, no muda en certeza una hipótesis.

El rigor husserliano es no admitir nada que no pueda verificar, y no atribuir a esta verificación ningún alcance indebido: nada definitivo ni metafísico, sino verdades parciales y provisionales —susceptibles, sin embargo, de ser reanudadas

por, e integradas a, verdades ulteriores, más completas y más universales. Volvamos a las "cosas mismas"; describámoslas tales como las vemos; pongamos en claro nuestra experiencia; expresemos rigurosamente lo que vivimos: he aquí la razón en génesis y la filosofía lanzada a un asombro eterno ante la rica complejidad de lo real.

¿Qué real? No solamente lo real físico. En el plano de la realidad física, por otra parte, una cosa no es *real* sino en función de cosas que la rodean (*Umstände*). Cuando veo el arcoíris, o el cielo "azul", o aun el sol, ¿en nombre de qué tengo derecho de afirmar que no son puros fantasmas? Porque los fenómenos circundantes en el tiempo y en el espacio les confieren la solidez que caracteriza a la cosa. Mas esta solidez es, pues, prestada. Es la interdependencia y la causalidad recíproca de los fenómenos la que confiere a cada uno de ellos consistencia, realidad. La física lo sabe tan bien, que no es sino haciendo variar las circunstancias —el punto de vista, la iluminación, la distancia, la temperatura, etc.— como se permite determinar las propiedades de sus objetos.

Es por cierto también así como obramos espontáneamente. No creamos, sin embargo, que sea, por ejemplo, el tacto el que venga a "completar" las informaciones de la vista. Como nuestra retina no puede reproducir lo macizo y el volumen de la cosa, sería el tacto el que la completaría, merced a su experiencia propia y por reflejos condicionados a la visión bidimensional. No: no es añadiendo datos táctiles a los visuales como elaboramos la perspectiva: el mundo percibido no es una adición de informaciones dispersas: es porque me vuelvo con todas mis virtualidades hacia un mundo único por lo que éste me parece inme-

diatamente como correlato de mi cuerpo entero. La cosa me resulta entonces tanto más clara cuanto más se me ofrece —y en esta medida la llamaré *real*.

La psicología muestra que desde el primer momento mi organismo confiere a las cosas los valores sensorios que responden a sus proyectos. Los objetos vistos verticalmente parecen más pequeños —el sol en el cenit comparado con el sol en el horizonte— porque la vertical es una dirección que me atañe poco. Una habitación vista por medio de un espejo que le haga perder el plano horizontal, lo recupera en unos instantes: es que mi campo de acción lo exige, no ciertos dispositivos oculares preestablecidos. Y esto explica igualmente por qué veo al derecho un mundo que la retina me trasmite al revés. Y por qué el alejamiento de los objetos modifica sensiblemente las dimensiones de su imagen retiniana, pero no altera sino muy poco nuestras estimaciones. Y por qué condensamos en un objeto único las múltiples y sucesivas apariencias de este objeto, que acabamos llamando *real* porque totaliza un máximo de informaciones sensorias. Tan lejos como podemos remontarnos, lo real no es jamás un en sí sino un percibido, un vivido, resultado de un primer encuentro que, lejos de ser algo para salir del paso, es modelo de todo conocimiento.

Pues hemos visto que para Husserl este mundo percibido, en toda su relatividad, lejos de ser ilusión que la física deba corregir, es el único mundo sólido del que disponemos, del cual parte la física y que ella no abandona nunca; aquel del cual todas las construcciones segundas no hacen sino comentar la realidad. El error y la alucinación nunca se definen como tales sino a partir de él. Corregir un error es reintegrar la sola

y única *Lebenswelt*, la que veo y que me rodea y que la duda más sistemática toma necesariamente por criterio último.

Pero si tal es para nosotros la realidad primera y última, ¿cuál será el realista, el que busca más allá de lo real una hipotética sobre-realidad, que por lo demás nunca será sino una construcción segunda e íntegramente construida con elementos sacados de fenómenos vividos? ¿o el que, dándose cuenta de nuestra destinación a la *Lebenswelt*, se esfuerza no por abandonarla sino por recuperarla, sacarla del olvido en que la mantienen tanto nuestra distracción cotidiana como nuestras pretensiones científicas?

No somos puros espíritus y, como repite Husserl después de Kant, toda nuestra vida espiritual se nutre de percepción. No tenemos nada que no venga de la experiencia sensible. Nuestra vida espiritual está "fundada sobre" nuestra vida orgánica y determinada por ella. A esto se debe que, más que a Kant, sea a Hume a quien considera Husserl precursor de la fenomenología. Pero Hume tuvo la debilidad de rendirse ante este descubrimiento de que estamos dados a los fenómenos sensibles. Renunció así al gran proyecto occidental que es transformar la apariencia en significación y lo sensible en razón. La sensibilidad, dice Husserl, es una razón todavía oculta (*eine Schicht verborgener Vernunft*).

He aquí el auténtico movimiento de la filosofía, que no consiste en soñar con lo que el mundo sería si... y con lo que quisiéramos ser, sino que recobra, en su propio nivel de *expresión*, el movimiento que ya caracteriza a la vida perceptiva en su primer despertar: estructurar en unidades de sentido, en objetos percibidos, la amorfa diversidad sensible; imponer a los estímulos que nos

asedian líneas de fuerza, figuras y fondos, un arriba y un abajo, un antes y un después, normas y desviaciones. La vida perceptiva es ya expresión y no tiene nada de la pasividad y de la objetividad que se ha atribuido tanto tiempo a las sensaciones elementales. No hay sensaciones objetivas —la psicología lo ha demostrado—; nuestros sentidos no copian nunca lo real; lo informan.

Y puesto que nos es imposible remontarnos más allá de este primer contacto con el exterior, ni siquiera es ya lícito hablar de caos sensible preexistente a nuestra percepción: de golpe, lo que alcanzamos son unidades de sentido, no la pura diversidad de la que hablaba Kant, la multiplicidad indiferenciada que precedería a la intervención de las formas de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento.

Y no solamente la diversidad pura se torna una suposición gratuita, sino que la noción de apariencia sensible pierde toda consistencia. Decíamos más arriba que la filosofía, después de la vida, se propone mudar la apariencia en significación. Mas no estamos nunca en presencia de puras apariencias —si no es en física, donde, por definición, las apariencias son lo contrario de la cosa, de lo real, de su sustrato siempre anterior, lo que llevó a Husserl a afirmar que el objeto físico no es ni será jamás objeto de experiencia. La distinción de la apariencia y la realidad no nos viene de la experiencia sino de Platón. Lo propio de lo que es, es aparecer. Todo real se manifiesta, se muestra, se expresa.

Las pretendidas apariencias, pues, no ocultan, sino al contrario, revelan lo que es; un objeto, un espectáculo, un ser humano, el mundo, *son* precisamente lo-que-aparece. Lejos de ser *a priori*

engañosas, las apariencias son reveladoras, tienen una función de revelación (*Bekundung*). Y el problema del error no reside entre el mundo de las apariencias y el del ser, sino entre las diferentes apariencias mismas: como no sea en nombre de una apariencia nueva, nunca corrijo una apariencia pasada.

Aquí también a la filosofía le incumbe disipar el fantasma del ser-en-sí que persiguen tantas disciplinas tras las apariencias. Lo real, está a la mano, y todas las especulaciones y todos los cálculos no tienen más fin, en resumidas cuentas, que confirmarlo. Nuestro mundo no es un decorado, es para nosotros la realidad. He aquí el dato originario que Husserl nos hace redescubrir y cuya inagotable presencia no cesa de sorprender al filósofo: ahí está el mundo y ahí estamos nosotros y nunca el uno sin el otro.

Hecho enteramente extraño y prometedor. Hecho original del cual todos los otros, todos los cuerpos y todos los discursos, son expresión, signo, y del cual la filosofía quiere ser la comprehensión o más bien la expresión sistemática. Es esta doble presencia lo que la filosofía busca en el interior de los fenómenos; los descifra en este sentido como la hermenéutica descifra los símbolos, y De Waelhens podrá decir de la filosofía que es una hermenéutica universal.

V. LA INTERDEPENDENCIA

YA ESTAMOS aquí. Este nosotros es esencial. No solamente cada consciencia proviene de la unión de otras dos —en la concepción primeramente, en la educción luego—: en todo rigor, el individuo no es sino una abstracción. Antes de decir yo, la consciencia está inmersa en el nosotros y no es más que el lugar de encuentro de innumerables influencias ancestrales y contemporáneas. Y cuando el yo se ha recuperado sobre el nosotros, nada ha cambiado. Mi muy relativa autonomía de pensamiento y de movimiento no impide que, no viviendo más *por* otro, viva todavía *para* él, lo cual se reduce a lo mismo. Para él o contra él, poco importa por otra parte: la ayuda mutua, la guerra, la indiferencia o el asco son otras tantas maneras de ser tributario del otro, definido por él.

Los sociólogos han demostrado extensamente hasta qué punto la posición que ocupo en la sociedad determina mi género de vida, mi manera de pensar y de juzgar toda cosa, mis reflejos más íntimos y, en fin, la opinión que tengo de mí mismo. Pues el nosotros al cual pertenezco no actúa sobre mí desde el exterior solamente: está en mí, es yo, me hace. Yo no soy nunca para mí mismo sino lo que soy a los ojos de los otros. Es en función de su juicio como me juzgo; no se resiste ni al desprecio ni al éxito, y todos nuestros trabajos no tienen otro fin que hacernos reconocer y respetar, así sea por mediación del dinero o de la coquetería. Hombres y mujeres pasan lo más de su tiempo haciéndose valer en presencia de los demás, "abriéndose paso" o "agradando".

Somos comerciantes por naturaleza, intentando hacer valer nuestros trastos y yendo a compensar en la taberna nuestros desengaños profesionales. Quien cree salir del paso diciendo que "no hay verdad sino la que hiere", sabe bien que no es cierto y que soy, en todas las edades, lo que los otros me permiten ser.

Para Husserl, jamás hay persona si no es entre otras personas, en un mundo de personas. Este mundo está hecho de interacciones recíprocas; en él cada uno es indiscerniblemente causa y efecto, de la familia a la humanidad entera, pasando por todos los clubes y asociaciones culturales, religiosas, lucrativas o políticas. Mucho más que las cosas, son estas sociedades y sus acontecimientos las que forman el horizonte, o más bien la trama misma, de nuestra vida —pensemos en la televisión, o aunque sea en la avidez matutina del ciudadano ante el periódico, en el éxito de la prensa sentimental entre las mujeres. La cronología confirma aquí la importancia: la percepción de los objetos es, con mucho, posterior a la de las personas. Husserl menciona que el recién nacido distingue primeramente los sonidos emitidos por quienes lo rodean —pero sin duda las sensaciones táctiles son anteriores—, y Merleau-Ponty dirá que para nosotros las cosas no son, muchísimo tiempo, más que el mínimo de decorado necesario para el desarrollo de un drama humano.

No se puede afirmar, sin embargo, que el mundo de las personas tenga, en Husserl, preponderancia sobre el de las cosas. Husserl indicó por lo menos tal preponderancia, y en repetidas ocasiones, pero prosiguió su trabajo por el mismo camino, que arrancó siempre de las ciencias formales, físicas o psicológicas. También aquí fueron sus seguidores quienes supieron subrayar las gran-

des intuiciones que no tuvo tiempo de desplegar por sí mismo.

En Husserl la consciencia no aparece primero como consciencia que dice nosotros, sino como consciencia que dice cosa. No es equivalente, aunque la diferencia resida en buena medida en la manera de presentar una realidad profunda idéntica en los dos casos: mi esencial dependencia, mi inserción en un entorno humano, geográfico e histórico, del cual sería en vano querer liberarme. Es cierto que al descubrir esta realidad en términos de relación con la cosa, Husserl valoriza el hecho de que estoy en todo instante *abierto a*, pero deja en la sombra el que yo sea, más fundamentalmente aún, *llevado por*.

Lo que Husserl ve, pues, de esencial en la consciencia no es su carácter social sino su carácter *intencional*: toda consciencia es consciencia-de-algo. No hay consciencia vacía o consciencia en sí; la consciencia es relación con el mundo; todo yo es relación con el no-yo, centrado en él, acaparado por él, invadido por él, viviendo en él. Todo mi ser se endereza a lo exterior y por esto, para gran desesperación de Sartre, la consciencia se escabulle de toda definición propia: el para-sí no es aislable, es movimiento hacia, percepción de, deseo de, nunca aparte.

La noción de intencionalidad la recibió Husserl en Viena, de Brentano y le testimonió su reconocimiento a lo largo de toda su obra. Lo cual no le impidió criticar el "psicologismo" de su maestro y dar a la noción de intencionalidad una significación radicalmente nueva.

Brentano era todavía tributario de la filosofía clásica, para quien la consciencia era como un receptáculo —una caja, dice Husserl— que contenía réplicas más o menos intelectuales de reali-

dades exteriores. Se aseguraba la objetividad de nuestros conocimientos —el célebre problema epistemológico— poniendo *en* la consciencia los objetos conocidos, sin notar que con esto no se hacía más que aplazar el problema: la cuestión de la objetividad yacía ahora entre estas réplicas interiores y los objetos exteriores. Descartes había resuelto la cuestión por recurso a la veracidad divina, y Kant estuvo a punto de abandonar la partida, remitiéndose a la eficacia de la física para lo que es del mundo sensible, y al postulado de la ley moral para todo lo demás

Con Husserl el problema epistemológico deja de ser puesto en términos de continente y contenido y, de golpe, desaparece. La consciencia no es ya receptáculo de imágenes o depósito de representaciones: es, por definición, intencional, es decir apertura a las cosas y visión del mundo. Su conocimiento no es ni puede ser sino un perfeccionamiento de la intuición, *Anschauung*, pero sin resonancias místico-poéticas, y que se traduciría mejor quizá por "percepción", con tal que no limite la percepción a la captación por los sentidos. (Hay una intuición propia del recuerdo, una intuición por la imaginación, hay incluso una intuición "categorial" de ciertos datos estrictamente lógicos.)

Es tal vez aquí donde Husserl pone más netamente punto final a la era platónica en filosofía. No somos más un alma intelectual que guarda el nostálgico recuerdo de las Ideas puras, en detrimento de lo sensible y todo lo que le atañe, geometría inclusive. Estamos en el mundo y lo expresamos; evolucionamos en medio de la *Lebenswelt* y nos proponemos ponerla en claro, explicitarla, conducirla a la razón. La intencionalidad define esta condición de consciencia cen-

trada en las cosas, en comercio inmediato y constante con ellas, cuya "percepción" es el modo de vida original y del cual todo el privilegio, en el plano del conocimiento, es elevarse de una intuición confusa e implícita a una intuición clara y explícita.

En tanto que nuestra inmersión continua en las cosas es la evidencia de las evidencias, la noción de representación hizo creer a la filosofía clásica que era, al contrario, nuestra inmanencia separada lo evidente y autosuficiente, y que lo problemático eran el conocimiento y hasta la existencia de las cosas. La consciencia vivía *en* sus pensamientos y sus representaciones, y ¿cómo habría podido salir y verificar la correspondencia entre sus representaciones y las cosas representadas? Heidegger tiene páginas corrosivas contra esta reducción de nuestra intencionalidad a la inmanencia de representaciones; son ellas las que, desde Platón, han reemplazado poco a poco la riqueza de la cosa por la definición de su esencia, el pasmo de encontrarla por la notación de sus propiedades, y lo indecible de su presencia por una toma de posesión clasificadora y pronto dominadora.

La cosa, los seres, nos están presentes, no re-presentados. Cuando la representación hubo suplantado a la presencia, el ser humano se volvió como un extraño en su propio mundo. Cortado de sus raíces, sin conseguir ya unirse al objeto, como dice Hegel, su necesidad de alteridad familiar se mudó en una voluntad de poder que buscó un derivativo en las técnicas administrativas (romanas y eclesiásticas), científicas (el triunfo de la definición sobre la presencia), colonialistas o místico-fascistas.

La representación que vacía a la cosa de su

carga de ser, reemplazó el diálogo por el instinto de dominación y transformó toda cosa en instrumento, insignificante en sí, simple medio con vistas a un fin, y el *confort* y la publicidad vinieron como anillo al dedo para enviar sin cesar al consumidor hacia fines siempre nuevos y siempre más seductores. Pues por omnipotente que sea, el hombre permanece tributario de las trascendencias y encuentra en ellas solas la consistencia de su vida: su intencionalidad no lo abandona. Su existencia, dice Heidegger, consiste en ex-sistir, en ser hacia lo exterior, en ser-fuera-de-sí. Ampliando la intencionalidad husserliana y corrigiendo su aspecto acaso demasiado estático, o cognitivo con demasiada exclusividad, Heidegger define al hombre como *proyecto*, como proyección de sí hacia el mundo y hacia el porvenir.

Pero, ¿qué le queda al mundo por aportarme si lo he reducido a mi representación? Es el esquizofrénico el que vive en un mundo de imágenes, es la víctima de un complejo quien se aferra a representaciones por no haber sabido orientar hacia el porvenir ciertas experiencias anteriores, sometiéndolas así a su ley interna.

El ser humano es proyecto. Concretemos: es obrero. Su proyecto esencial, connatural, se traduce inmediatamente por: el trabajo. Esto no es más que otra palabra para designar la expresión de sí que hace la necesaria consistencia de nuestra vida. Pero al hablar de trabajo se precisan diferentes modalidades de esta expresión.

Primero, porque todo trabajo tiene un fin, incluso un doble fin: la producción de una obra y el disfrute de su realización. Se empieza por penar y luego se festeja; la cosecha primero, y después los festejos de la cosecha; las fatigas de la caza o de la guerra y luego el banquete alrededor del botín; los dolores del alumbramiento y luego las alegrías del nacimiento. Este proceso en dos tiempos está profundamente inscrito en nuestra naturaleza y no se deroga impunemente. El carácter necesariamente social de las diversiones es asimismo sintomático para nuestro propósito; no hay modo de divertirse completamente solo.

Ni siquiera hay modo de trabajar completamente solo. No solamente porque la obra que quiero producir tenga casi siempre una significación para los demás; no sólo porque de toda forma un trabajo sirve para *afirmarme* en la sociedad; es que hoy la artesanía se hace cada vez más rara y la satisfacción del trabajador sólo por excepción consiste en transformar con sus manos la naturaleza; la satisfacción no viene ya del objeto elaborado sino del que lo elabora, o, más bien, viene *a través* de él. A través de él, porque esta satisfacción es de naturaleza social y reside en el *sentido* que ve o que pone y que es incapaz de extraer de sí mismo.

En esta dirección hay que comprender la esclavitud, la enajenación o el embrutecimiento del trabajador —ya sea peón, ordenanza, mecanógrafo, maestro o comerciante. En el más bajo grado está el trabajo que no sirve sino para asegurarme mi propia subsistencia o la de mi familia. (Ponemos las dos en pie de igualdad pues ni el hombre ni aun la mujer encuentran significación social suficiente en el marco restringido de una familia.) En el escalón siguiente hay la consciencia y la voluntad de colaborar en la construcción de un mundo mejor. El trabajo en cadena, la burocracia y, en general, el margen cada vez más reducido en que puede ejercerse una iniciativa individual arrinconan al trabajador contempo-

ráneo para que adquiera conciencia de su papel en el conjunto del esfuerzo humano y sitúe en este nivel el sentido de su modesto papel.

Y de golpe este modesto papel puede ser portador de las más altas significaciones. Las tareas más anodinas pueden adquirir alcance universal, como lo atestiguan los esfuerzos izquierdistas por valorar la vida diaria. A partir de este momento, los asuetos no constituyen ya un problema y recuperan el sentido noble del *otium* de los antiguos: el respiro que me deja la lucha por la vida y que me permite ir en pos de realizaciones superiores. No hay, pues, diferencia de naturaleza entre trabajo y asueto: donde esté, el hombre es *proyecto*, es constructor y trabajador; centrado en la producción de una obra, de una obra necesariamente social.

Lo que Husserl no menciona es la alergia, de la cual sufren todos los humanos, a reconocer su dependencia social. La sienten, y sin cesar, pero se empeñan por todos los medios en disimularla. Sabemos muy bien que no valemos más que los demás, pero hacemos todo por no tener que reconocérnoslo, y por forzar a los otros a asegurarnos lo contrario, a saludar en nosotros al "gran señor" que queremos parecer. Toda la cortesía está construida sobre esta susceptibilidad y son los comerciantes quienes mejor la aprovechan. El cliente es rey, es su título más querido; él se embriaga de la facultad que tiene de prodigar su dinero aquí o en otra parte, y las reverencias obsequiosas del vendedor le dan realmente la impresión de triunfar sobre el constreñimiento social: es porque le place, por un gesto de condescendencia, por lo que se procura lo necesario. Habiendo la sociedad reconocido su supremacía, se siente satisfecho, respetado en su dignidad. Los

pueblos y las clases que desde 1789 han luchado por la independencia no han luchado a fin de cuentas más que por esto. Sólo consentimos en colaborar *después* de que haya sido reconocida nuestra dignidad, lo cual no tendría nada de infantil si fuéramos capaces de sostener nuestras pretensiones a nivel jurídico y de no embriagarnos de ellas en privado. Las dificultades de la vida común se explican a su vez por la voluntad de "parecer", que resulta más y más impotente y ridícula a medida que las relaciones se hacen más cercanas y constantes. Ciertas comunidades edificadas sobre la conciencia de nuestra ineludible vanidad se tornan entonces magníficas escuelas de autenticidad.

Pero volvamos a Husserl. Después de haber descrito cuánto dependemos de las cosas y de las personas circundantes, es conveniente examinar en qué medida somos independientes.

Como nacidos de nuestros padres, empezamos por estar aquí sin haberlo pedido, cargados de todo un atavismo y pronto de toda una educación (o de una falta de educación). Hemos nacido en tal época y no en tal otra, lo cual determina a los contemporáneos con que nos rozamos y todo nuestro género de vida. ¿No será mejor vivir dentro de cien años? En todo caso, en pos de ello trabajamos.

Como trabajadores, ocupamos un lugar que no hemos elegido en el proceso de producción. ¿Cuántos han podido escoger su oficio? ¿Y cuántos que hayan podido hacerlo lo han elegido con conocimiento de causa? Y una vez que pertenezco a tal categoría social, me adhiero *automáticamente* a la mentalidad de este medio; sus juicios de valor se vuelven para mí reflejos que controlo tanto menos cuanto que nunca se me ocurre ponerlos

en tela de juicio. El burgués considera que su bello traje, sus bellos modales y su bella casa le pertenecen por un derecho sagrado y no como injustos privilegios; tiene el derecho no menos sagrado de "disfrutarlos", derecho que sus hijos percibirán aún mejor que él, lo cual los hará parásitos, en su juventud y, mañana, sinvergüenzas.

Como corpóreos estamos condenados por siempre jamás a pensar y a actuar a través de este cuerpo, a partir del punto de vista que es el suyo —él es el punto cero de orientación— y por medio de sentidos y órganos que tiene a bien poner a nuestra disposición.

Como personas tenemos, añade Husserl, incluso todo un pasado personal adherido a nuestro presente, y cuya influencia actual hace la fortuna del psicoanálisis.

De todos modos parecemos sujetos por tenazas de causas determinantes. ¿Dónde está nuestra libertad?

Husserl tiene aquí una intuición genial, aunque no esté prohibido descubrir en ella, como hace Nabert, una reminiscencia kantiana. Todas las causas, dice, una vez que entramos en el nivel de las personas, *no son ya causas sino motivos.*

Y ¿qué es un motivo sino lo que se propone a mi libertad sin constreñirla? ¿Me violentan mi sexo, mi atavismo, mi cultura, mi pasado y mi ambiente social? ¡Si son precisamente los que me *permiten* actuar y proyectarme hacia el porvenir! Una libertad no es una facultad que caiga del cielo: es la facultad que tengo de asumir mi pasado para afirmarme hoy. Ser libre no es ser nada: es ser lo que soy y, a partir de ahí, ser proyecto, ser obrero de lo que seré. Soy por cierto *yo quien decide* —quien es libre— aunque no me decida *ex nihilo.*

Hasta es el hecho de que sea llevado por una infinidad de componentes físicos, culturales y sociales el que me pone en condiciones de ejercer una acción sobre el mundo físico, cultural y social. El eterno problema de un espíritu que interviene en el mundo material, que mueve su cuerpo y orienta los acontecimientos, no se plantea más que cuando se ha comenzado por arrancar dicho espíritu de su consistencia material. Si yo *soy* mi cuerpo y mi pasado, éstos no son elementos ajenos y hostiles a mi libertad, sino el mismo contenido de ésta, cuando ella los integra a su ímpetu hacia el porvenir. No ya obstáculos sino medios de acción, no ya principios de esclavitud y causas determinantes sino solidez de mi devenir.

Lo que mi aparato fisiológico y mis instintos han contribuido a decidir, ¿cómo no contribuirán con igual naturalidad a ejecutarlo?

Nuestro privilegio de humanos no es la inconstancia de la veleta sino la *expresión* de lo que *somos*. Y hemos visto que toda expresión descansa en algo adquirido antes de transformarlo. No construimos en el vacío, y lo que se llama causa determinante en el nivel de los acontecimientos se vuelve, en el nivel de la acción personal, motivo y ocasión propuesta. No estamos a merced de las causas innumerables que nos atraviesan: embargamos en ellas, y son ellas las que alimentan nuestro empuje. Son otras tantas posibilidades, otros tantos ases en la mano para nuestras empresas. Son las fuentes de energía de nuestra voluntad, las herramientas puestas a la disposición de nuestros proyectos. Es gracias a ellas, gracias a su presencia en el *interior* de nuestra libertad, como esta libertad no es vana y puede inscribirse en el mundo.

Una libertad que extrae todos sus poderes de aquello de lo que depende, sin perder en lo más mínimo su facultad de decidir por sí misma: he aquí nuestro estatuto. Libertad y fatalidad, lejos de oponerse, se conjugan, como lo ha visto tan bien Nabert en su tesis de 1954. De las fuerzas que atraviesan la consciencia, la consciencia hace sus propias fuerzas, les da valor y sentido.

Pero esta transformación radical no es posible y visible más que para quien pasa del punto de vista mecanicista al punto de vista constructivo, de la explicación por las causas a la comprensión del yo que deviene, del punto de vista de la ciencia al de la consciencia o, por hablar como Ricoeur, de una lectura en tercera persona a una en primera.

Esta encrucijada de influencias, este lugar de paso de innumerables interferencias físicas, siderales, raciales y sociales —este nudo de relaciones, como dice Merleau-Ponty con Saint-Exupéry— soy yo. Pero ni este yo es auténtico ni consumado este tránsito si la consciencia no acoge los impulsos que la cruzan *para* restituirlos al mundo de donde los tiene, y transformarlo expresándose en él.

VI. LA REDUCCIÓN

El ser humano vive hasta tal punto en sus proyectos, en sus trabajos y en el prójimo, está en tal grado comprometido en el movimiento de su intencionalidad, que no apercibe esta dependencia. Su orientación fundamental le es en tal medida connatural, que queda implícita y como ignorada. Ni aun los desengaños bastan para sacarla del olvido, y de todas maneras conducen sólo a la formación de nuevos proyectos, compensadores: la misma filosofía fue arrastrada por este movimiento y se afanó por compensar los desengaños del mundo sensible con divagaciones metafísicas. El escepticismo, antiguo y moderno, dio por reacción en el otro polo. Es también la falta de clara conciencia de nuestra intencionalidad la que sostuvo el secular problema epistemológico.

De ahí la importancia que cobró en Husserl el análisis de la intencionalidad. De ahí las dificultades que tuvo para expresarse sin ambigüedades en una materia donde cada frase corre el riesgo de ser interpretada contradictoriamente según que el lector pertenezca a la una o a la otra de las dos tendencias tradicionales de la epistemología —el realismo o el idealismo—, dualidad que se trata precisamente de superar. De ahí sobre todo la célebre teoría de la *reducción fenomenológica* que Husserl no cesa de traer a cuento, y sus seguidores también, y que no ha acabado de intrigar a los que se acercan.

El punto es éste: captar la intencionalidad en su obrar. Todo nos empuja a olvidarla, empezando por su propia naturaleza que, por principio, pasa inadvertida y se pierde inmediatamente en el objeto, en el término de su movimiento.

¿Cómo suprimir esta absorción del yo en sus objetos y proyectos? ¿Cómo detener, así sea un instante, esta existencia del yo que está *en* las cosas? ¿Cómo desprendernos de nuestra esencial adhesión al mundo y a sus acontecimientos? ¿Cómo interrumpir este estado hipnótico? Es con la fatalidad de un autómata como seguimos los mandatos terminantes de nuestras preocupaciones, esperas, deseos, y si rechazamos uno es para en el acto perseguir otro. ¿Cómo liberarnos de esta fascinación?

Es imposible. No se detiene la intencionalidad. La sola cosa que está dentro de nuestras posibilidades es intentar volver un poco nuestra mirada y someterle objetos donde se anclaba en el acto por el cual nos dirigimos hacia ellos. (He aquí la "reducción".)

Al hablar así ya estamos diciendo demasiado: nuestra mirada está puesta en las cosas y en ellas permanece, por más que hagamos. Mas esta misma mirada, aunque enganchada a las cosas, en cierta manera puede desdoblarse. Mirando este libro puedo no tener atención más que para él —su volumen, su color, el grano de su papel, sus caracteres, etc.—, puedo también, sin quitar de él la vista, desdoblar mi atención y considerar el hecho que yo lo miro, considerar mi acto de mirar. Capto entonces la realidad siguiente: *yo-mirando-este-libro.*

¿Trivialidad extrema? No: extrema dificultad. Pues no conseguimos quedar en esta trivialidad inicial. En el mismo instante en que la vislumbramos, la espontaneidad nos vuelve a ganar —y henos aquí de nuevo sumergidos en las cosas. Son ellas las que nos interesan y nos llevan. Son nuestros proyectos los que nos importan, nuestras obligaciones, nuestras citas, nuestra carrera, este

capítulo por terminar, esta carta por echar al buzón, este discurso por preparar, esta hambre que aplacar, este enervamiento que dominar. No cesamos de seguir el movimiento propio de nuestra intencionalidad; tampoco dejamos de no fijarnos en ella.

Para permitirnos captar a pesar de todo la intencionalidad operante, Husserl nos recomienda *poner entre paréntesis* los objetos a los cuales espontáneamente se dirige. Es la formulación más corriente de su reducción fenomenológica. Y ya la expresión es violenta, pues da la impresión de que se empobreciera la percepción de origen —la del libro, por ejemplo—, de que se le amputara su término, cuando en realidad, lejos de disminuir el contenido de la experiencia, se la enriquece con la consideración llevada al acto que la sostiene. Más bien que de reducción convendría pues hablar de aumentación.

La expresión se hace más peligrosa aun cuando Husserl llama ἐποχή a su reducción. Ahora bien, ἐποχή significa "parada", "interrupción", cuando de ningún modo no se detiene nada, a no ser nuestra distracción interesada que nos hace perder de vista la intencionalidad subyacente. Casi fatalmente se tiende a ver en esta detención la del movimiento que nos lleva hacia las cosas y del cual hemos visto que nada puede interrumpirlo y que simplemente puede desdoblarse, en cierta manera.

Peor todavía: ἐποχή es un término técnico de los filósofos escépticos que significa: "suspensión de juicio, estado de duda". Aquí Husserl supera decididamente su pensamiento y se expone a la acusación de idealismo. Esto sería admisible si volúmenes enteros de análisis no compensasen las pocas páginas de metodología

donde, en efecto, Husserl habla de "suspender nuestro juicio" sobre las cosas exteriores y compara su método con la duda cartesiana, de la cual, por añadidura, se complace en subrayar la insuficiencia y la ingenuidad.

Husserl insiste demasiado en el carácter ficticio de su duda, en la naturaleza puramente metodológica de su reducción y en el hecho que sus paréntesis no excluyen estrictamente nada, para que tomemos al pie de la letra fórmulas a las cuales si recurrió —él, el precursor— fue sin duda por carecer del aparato técnico que la fenomenología ha podido elaborar después de él, y gracias a él. No importa que los comentadores se dividan y que se hayan propuesto numerosas interpretaciones de la reducción. La más cercana al propósito husserliano nos parece ser la de De Waelhens, según el cual la reducción fenomenológica apuntaría a fin de cuentas a recuperar, más allá de las sedimentaciones culturales, utilitarias, lingüísticas, etc., el estrato perceptivo original. Para comprender esto será necesario un rodeo.

Volvamos a nuestro primer asedio a la intencionalidad: yo-mirando-este-libro. En la actitud "natural" la consciencia entera está absorbida por el espectáculo del libro (o por su lectura, pero esto no lo tendremos en cuenta por el momento); en la actitud "fenomenológica" se añade el desdoblamiento que nos permite considerar por sí mismo el hecho de que miro este libro. Si ahora nos esforzamos por mantener el desdoblamiento de nuestra atención podremos examinar este hecho y sus significaciones.

Vemos primeramente que se compone de dos términos: yo mirando y "este libro" (entre comillas para indicar que hemos abandonado la actitud natural y que no es ya únicamente este libro

lo que nos interesa). Husserl bautiza como "noesis" al primer término y como "noema" al segundo, y esta dualidad reaparecerá en todos los vividos de consciencia. La noesis, o lado noético de lo vivido por la consciencia, es la presencia activa del sujeto en la elaboración de una percepción, en la constitución de una significación; el yo es a la vez receptivo y donador de un solo y mismo movimiento. El noema, o lado noemático de lo vivido, es el resultado de la actividad dialogante de la noesis: el objeto o sentido constituidos, considerados en su dependencia esencial con respecto al acto constitutivo. Que noesis y noema sean indisociables y se compenetren, es la evidencia misma y la esencia de la intencionalidad.

Llevemos el análisis más lejos, primero por el lado noemático. Aparece entonces que ninguna captación me da "este libro" en todos sus aspectos a la vez; nunca alcanzo más que unos cuantos: tres caras de las seis; tal característica y en seguida tal otra; su color y después su encuadernación; el estado más o menos nuevo de la cubierta y luego el borde de las páginas, áspero por el corte; el olor especial del libro nuevo, o el del volumen antiguo, polvoriento. En una palabra, "este libro", del cual tengo seguramente y al primer golpe de vista una visión global, es al mismo tiempo una realidad múltiple que no alcanzo sino por *perfiles sucesivos* (*Abschattungen*); es la unidad de una multiplicidad de aspectos o "esquemas".

Puedo recorrer esta multiplicidad para hacerla explícita, y meterme con ello en una regresión indefinida. Jamás, dice Husserl, terminaré de "dar la vuelta" por todos los perfiles de una cosa percibida, y hasta es esto el indicio más evidente que tengamos de la realidad de esta cosa: "este

libro" está siempre más allá de lo que percibo, siempre me oculta algo, no se reduce nunca a la posesión que tengo de él.

Husserl vuelve a cada paso a esta propiedad del noema de ser la unidad de una multiplicidad de aspectos. Y hay aquí un serio peligro para la interpretación, pues podría hacer creer que la cosa es un compuesto, un conjunto, el resultado, como en Kant, de un proceso de unificación, cuando la intuición originaria me indica todo lo contrario: lo que alcanzo de golpe, subraya Husserl en otros lugares, no es una sucesión de propiedades, sino precisamente la *cosa* —como no percibo en primer lugar un cuerpo material, luego un rostro y a fin de cuentas a mi amigo: es inmediatamente *él* quien entra en el cuarto, aunque ulteriormente no pueda detallar los elementos de su aparición. Aquí también es la realidad global la que es primera, la estructura, y la que se dirige de una vez a todos mis sentidos y a todo mí mismo, antes que un análisis posterior descubra una multiplicidad latente.

Después de la infinita multiplicidad de los perfiles, la segunda característica de "este libro" es destacarse ante un fondo. Detrás de "este libro" están la mesa, luego el cuarto, la casa y así sucesivamente, y por último el mundo. Cada cosa percibida remite así a un horizonte externo como, con la multiplicidad de sus aspectos, a un horizonte interno, y ambos se dirigen al infinito.

"Este libro" tiene, por añadidura, un horizonte más, tercero, temporal esta vez, en el cual, el papel constitutivo del *yo-mirando* aparece todavía con más claridad: en "este libro" se me presentan también todos los recuerdos que ya se le vinculan, la noticia que me empujó a procurármelo, la vitrina donde lo descubrí, su precio, la primera

toma de contacto con su contenido, su índice, la opinión de un colega, el puesto de esta edición entre las otras del mismo autor. Esto para lo pasado —y hemos visto que Husserl llama retenciones a estos recuerdos implícitos. Hay también el porvenir, las protenciones: tendré que acabar la lectura antes de las vacaciones; Fulano deberá leerlo a toda costa, convendría mencionarlo en tal artículo, tiene tal o cual importancia en tal corriente de pensamiento, opuesta a la corriente contraria, gracias a él "avanzarán" las cosas, etc. En el caso de un libro no hay siquiera que ir a buscar tan lejos: hay la retención de las páginas leídas y la protención hacia las páginas por leer. Pero esto haría creer que el ejemplo del libro es demasiado fácil. En realidad es, ni más ni menos, típico: cada cosa en la que se detiene nuestra intencionalidad está preñada de todo un pasado y todo un porvenir. Y por eso las cosas pueden ser tan "parlantes" —la poesía y la liturgia lo saben bien—, tan ricas como un libro por descifrar, si no es que más.

Sólo que esta riqueza es también una trampa. "Este libro" contiene en sí gran número de alusiones a mi historia pasada y futura, mas esta historia no es individual: he aquí el cuarto horizonte, intersubjetivo. No soy yo quien lo he escrito, impreso, encuadernado ni editado; no fue escrito para mí solo; él mismo se sitúa en determinado lugar en el desarrollo de la filosofía occidental y actuará de cierta manera sobre el curso ulterior de esta filosofía; es heredero de toda una tradición tipográfica, no es ni un papiro, ni un rollo, ni un incunable; las frases que contiene son tributarias de todo un pasado lingüístico, del cual el sentido mismo de las palabras no es aislable; que esté escrito en francés, lo coloca in-

mediatamente dentro de cierta visión del mundo que no es la de otra cultura y que las traducciones no podrán comunicar.*

En el caso particular del libro se plantea desde luego el siguiente problema: a través de él el autor me dirige un mensaje, quiere revelarme alguna cosa, pero este algo ¿no será modificado considerablemente al estar vertido en una forma hasta tal punto tributaria de mil contingencias históricas, culturales y gramaticales? ¿Pasará el mensaje esencial? ¿Sabremos, tras de los signos, encontrar la significación?

Pero ¿es tan especial este problema de la comunicación por la palabra escrita? Hay no poca gente que se encierra más o menos conscientemente en categorías librescas, sin jamás ir a verificar con sus propios ojos la realidad humana y la experiencia vivida, que son su solo contenido; el contacto con lo real es, por así decirlo, reemplazado por un vocabulario, ya provenga del periódico o del Código Civil, de Platón o de la teosofía, del derecho canónico, de "reglamentos" o de novelistas. Y esto no concierne solamente a los intelectuales, sino a todos los que tienen que ver con las palabras —es decir todo el mundo. La sola particularidad del libro es que contiene palabras y así no es, sencillamente, como toda cosa, designado *por* una palabra.

Esta designación que se adhiere a cada cosa y la deja raramente intacta nos hace comprender de manera excepcional la incidencia del horizonte intersubjetivo sobre el objeto percibido. Pues la palabra no es un accesorio de la cosa: el noema es captado *con* su nombre, y mientras no consigo poner una palabra sobre un objeto, tengo la impresión de que se me escapa —como cuando

* Oh dolor. [E.]

no logro acordarme de un nombre. Que la palabra tenga toda una historia, toda una carga afectiva, que sea condensación de infinidad de experiencias y de significaciones, y eso mucho antes de que la use: he aquí, entre otras cosas, lo que me enseña la reducción fenomenológica cuando, en lugar de servirme de las palabras y pasar de largo, atrae mi atención hacia su papel en mi vida intencional.

En el caso de "este libro" el control no es difícil: se trata de una percepción rudimentaria, a mano. Pero cuando estoy en presencia de realidades más complejas, como la libertad, el psiquismo, la política, la educación, los ritos y los mitos, las convenciones, ¿cómo librarme de los juicios acumulados sobre estas materias? ¿Cómo atravesar todos estos estratos de sedimentos seculares que cubren lo dado? Y ya cuando *abro* "este libro" y me pongo a leer, el control se vuelve un verdadero trabajo, un trabajo enorme de vigilancia y de verificación. Espontáneamente, estoy como atrapado por las categorías del autor y, a través de ellas, por todas las que él mismo había recibido por su parte y que son más insidiosas por ser más implícitas. (El fin no es, evidentemente, privarse de toda categoría; sólo no dejarse embaucar por su uso.)

Recordemos entonces que no hay conocimiento riguroso más que a partir de percepciones originarias; consideremos que todas las disciplinas de la actitud natural, lejos de detenerse en el objeto tal como lo alcanzo y de considerarlo como noema, se sirven de él para buscar detrás sistemas de propiedades segundas, químicas, mecánicas, atómicas, psicológicas o sociológicas —y comprenderemos la necesidad fundamental de la reducción fenomenológica y del retorno, que debe

permitirnos, al "estrato perceptivo originario", a las cosas tal como se nos dan.

Volver a las cosas mismas fue el principal *Leitmotiv* de la fenomenología husserliana. Y si Husserl insiste sin cesar en la necesidad de su reducción es porque veía en ella el solo método para librarnos de nuestros prejuicios acumulados, para recuperar la simplicidad de la primera mirada, simplicidad cuya dificultad observaba, siempre renaciente, en sí mismo y en sus colegas, y no digamos en sus numerosos y violentos críticos.

Pero es tiempo de trasladar ahora nuestra atención al inseparable correlato de todo noema: la noesis, aquí el yo-mirando.

A decir verdad, no hemos cesado de hablar de ella: hasta ese punto está la noesis íntimamente presente en todos los aspectos del noema; todo lo que decíamos de éste suponía la presencia activa del yo-mirando. Asistiremos ahora al mismo fenómeno en sentido inverso. Pidamos una imagen a Merleau-Ponty y comparemos el yo-mirando con un haz luminoso que se inmoviliza en "este libro".

La comparación es instructiva, pues mi mirada tiene un poco el mismo efecto que el rayo de un faro: hace aparecer la cosa, la saca de la sombra. Sin él la cosa permanecería desconocida y no podría tenerla en cuenta. Es la parte de verdad del idealismo: nada de objeto sin sujeto que lo revele. Por otra parte, mi mirada no fabrica el objeto en su inmanencia: el rayo luminoso va a buscar las cosas donde se encuentran. Es la parte de verdad del realismo.

La noesis, pues, no es nunca un acto que se baste a sí mismo. No se puede hablar de noesis sino por abstracción, a fin de desgajar la parte activa del yo *en el interior* de la corriente intencional. Husserl repite sin cesar la importancia de esta parte, el papel propiamente *constitutivo* del yo (de la noesis) en cualquier percepción, conocimiento, voluntad, apreciación, indagación, etc. Es que con la actitud natural, en las ciencias como en las tareas cotidianas, perdemos automáticamente de vista este papel constitutivo. "Este libro" no está aquí para mí ni se pone a existir sino con la aparición del yo-mirando.

Se vuelve, pues, completamente vano buscar realidades que no fueran correlato de mi acto de atención. En cuanto puedo tenerlas en cuenta —o, mejor, *para* que *pueda* tenerlas en cuenta— es preciso que caigan bajo mi mirada, presente o virtual. El ideal que largo tiempo animó a las ciencias y la filosofía, de alcanzar lo real tal como sería en sí, es por tanto una contradicción en los términos. Lo en sí, un mundo que no fuese considerado desde cierto punto de vista, un mundo que no estuviera dando la cara a una intencionalidad, es la definición misma del sinsentido; sería, a la letra, lo que para mí no tiene ni sentido ni existencia, aquello de lo cual no puedo proponerme hablar. Buscar un mundo no visto desde ninguna parte es tan utópico como intentar iluminar sin luz.

Si esta iluminación es determinada y deformante —se ve otra cosa con los rayos X que con luz solar, otros colores bajo las lámparas fluorescentes que con alumbrado incandescente—, no hay de qué lamentarse, no más que de ser yo y no mi vecino, de que mis oídos sean como son, y no de murciélago. Lo que me ofrecen los aparatos más perfeccionados y las informaciones de otros no hace nunca más que completar las experiencias mías; por eso un ciego de nacimiento, que nunca ha *vivido* la visión, halla tantas difi-

cultades para representársela. Las informaciones segundas suponen la intencionalidad primera. El universo entero, por impresionante que sea, se coloca en la correlación original del noema y la noesis.

Es solamente en este sentido en el que la reducción fenomenológica conduce todo a la inmanencia de lo vivido por la consciencia. Sin duda, buen número de fórmulas de Husserl parecen volverse a la inmanencia idealista de un mundo que se reduciría a mis representaciones. Mas no hay que perderse de vista que esta inmanencia es extraída, mediante la técnica de la reducción, del movimiento fundamental de la intencionalidad. Noesis y noema no me separan del mundo; por el contrario, me proyectan hacia él, están por entero polorizados por él. Y si en cierta medida hay coyuntura de hablar de una inmanencia de lo real a la consciencia, no olvidemos que esta inclusión es esencialmente "intencional", y no "real" como la de Brentano y el psicologismo.

Así cuando Husserl define la noesis como donación de sentido, es que no hay sentido para mí sin mi participación esencial: Un sentido sólo existe para mí como sentido-para-mí. Es preciso, pues, que lo comprenda como tal, que lo perciba... como no puedo tomar en cuenta "este-libro" a menos que, en efecto, lo mire, de hecho o en la imaginación. No puedo decir nada de un libro-que-no-existe-para-mí. Y desde que existe para mí, no tenga más remedio que integrarle el acto (la noesis) por el cual lo alcanzo, por el cual lo *constituyo*, por el cual le doy un sentido.

La presencia activa del yo en sus vividos no es no importa qué; tiene sus constantes, sus condiciones, sus leyes. Tampoco serán puramente noéticas, sino noético-noemáticas. El acto intencional

puede ser un actor de percepción, pero también de imaginación, de recuerdo, de espera, de deseo, de voluntad, de juicio, de apreciación. Cada uno de estos modos tiene sus condiciones propias en el seno del flujo de consciencia; y estas condiciones, estas leyes *a priori* corresponden a otra vertiente que está en el objeto constituido; hay así una típica de los noemas, según que la cosa sea percibida, imaginada, recordada, esperada, etc.

Pongamos un ejemplo: la percepción de un objeto material implica como ley esencial de esta percepción que el objeto destaque sobre sus *alrededores* (*Umstände*) como figura y fondo, y que haya entre este objeto y sus alrededores una relación de *causalidad*. De otra suerte no percibo un objeto material sino un fantasma. Es porque cada cambio del objeto —posición, iluminación, aspectos sucesivos, etc.— puede confrontarse con cambios correspondientes de los alrededores por lo que estoy autorizado para hablar de objeto material. He aquí una ley del noema "objeto material" a la cual deberán someterse todas las realidades de esta categoría y, por ejemplo, mi cuerpo y el del prójimo, por ser también realidades materiales. (Y de golpe la ley de causalidad se encuentra a la vez fundada en evidencia y en necesidad, y su campo de aplicación rigurosamente delimitado; lo mismo que la noción de *sustancia*, que es siempre sustancia en medio de otras y en dependencia recíproca.)

Multiplicando los ejemplos mostraríamos cómo es posible establecer cantidad de leyes que forman un cuadro *a priori* en el cual deberán situarse todas las experiencias efectivas. Entre este género de leyes Husserl distingue netamente las leyes ontológicas, que determinan la esencia de las cosas y de las diferentes "regiones" de cosas

(naturaleza, espíritu, lógica, matemática, etc.), y las leyes propiamente eidéticas o fenomenológicas que toman la cosa como noema, es decir en su relación esencial con la consciencia constituyente.

Echemos finalmente una ojeada al yo de este yo-mirando.

¿Qué es este yo? ¿Un cuerpo? ¿Un alma? ¿Un puro espíritu? ¿La X indeterminable que, en Kant, acompaña a toda experiencia?

Cuando Husserl aborda el problema del yo a partir del mundo físico, descubre el yo en el interior del cuerpo: es entonces el "alma" que "anima" a este cuerpo y en él "se expresa". Cuando considera que el yo no evoluciona solamente en el mundo físico, sino en un entorno característico (*Umwelt*), humano y compuesto de personas primero, en ese momento el yo se hace una persona entre personas, un espíritu (*Geist*) en medio de un mundo de espíritus (*Geisteswelt*). Mas en la reflexión pura en la que nos introduce la reducción fenomenológica, Husserl se vuelve otra vez cartesiano y se aferra al *cogito*.

No que el yo sea una esencia pensante: lejos de eso. Pero Husserl concede a pesar de todo un privilegio al pensamiento, sobre las otras modalidades de intencionalidad. Y como el pensamiento, mucho más que la acción o hasta la percepción, tuvo relaciones seculares con el idealismo y el platonismo, la prerrogativa atribuida al *cogito* es tendenciosa.

Así el "yo puro" que nos revela la reducción no tiene ya nada en común con el yo empírico a la obra en medio de las cosas, ni con el yo-persona en sus alrededores humanos, ni con el yo que estudia la psicología por observación exterior o por la experiencia interna.

Pero entonces, ¿qué es? ¿el puro sujeto de la intencionalidad? Pero toda la fenomenología nos muestra precisamente que no hay más sujeto puro que objeto puro, que ni hay siquiera, en absoluto, sujeto y objeto como entidades separadas, y que haríamos bien, así, en borrar estas palabras de nuestro vocabulario.

Y sin embargo, ya considere mi cuerpo como el verdadero centro de percepción y de movimiento que me hace ser lo que soy, ya considere toda esta captación y atracción que ejercen sobre mí las relaciones intersubjetivas, por muy absorbido y arrastrado que esté por lo que no es yo, permanece este pequeño yo, es por cierto siempre de mí de quien se trata, aunque no pueda designarlo más que por abstracción. Es esto, creemos, lo que hay que ver en el "yo puro" husserliano: la ineluctable presencia del yo. Pero entonces de un yo del cual diríamos con Kant que es rigurosamente inasequible; no es sino el polo constante de referencia de todos mis vividos, la X indefinible, inalcanzable si no es indirectamente, obrando en el seno de los correlatos de su intencionalidad.

Husserl, sin embargo, no vacila para ver en él un absoluto, y certificar su identidad a través de todos estos cambios que, como vimos en el capítulo I, constituían la experiencia original del tiempo. ¿No es, en esto también, rigurosamente fiel a la experiencia?

VII. LA LÓGICA

DESPUÉS de sus estudios matemáticos, las preocupaciones de Husserl se concentraron durante varios años en la lógica. Los largos y sinuosos análisis que efectuó en este campo fueron como el laboratorio de donde salió poco a poco la idea de la fenomenología. La metáfora del laboratorio es aquí de lo más pertinente: hubo fracasos, pistas falsas, descubrimientos inesperados, y no fue hasta después de varias décadas cuando se obtuvo un producto suficientemente clarificado. Había entre las conclusiones y las premisas un pasmoso contraste.

Estas premisas fueron la voluntad encarnizada de dar con una ciencia *a priori* precedente a todo conocimiento empírico y que fijara de antemano las condiciones de posibilidad de toda ciencia. La ciencia de las posibilidades puras debía preceder a la de los hechos y conferirle así su sentido, sus límites, sus leyes esenciales —en una palabra, su estatuto científico.

La lógica pura era la condición de toda ciencia y tan distinta de las ciencias materiales como la geometría de la agrimensura.

Este propósito contiene mucha verdad y buena parte de utopía. A fuerza de sabias manipulaciones, Husserl llegó a extraerle lo que vamos a ver.

Es profundamente cierto que la ciencia no está ni en las cosas ni en los mecanismos psicológicos de quienes clasifican las cosas. Hay una diferencia de naturaleza entre un hecho y la ley que enuncia este hecho, como entre un proceso cerebral y el juicio que, sin embargo, de él proviene. Husserl, pues, tiene completa razón al recalcar el estatuto específico del conocimiento, su "idea-

lidad", el hecho que resida en un nivel original que no es ni el de los hechos ni el de las condiciones psicológicas. No se niega la referencia de ciencias en su objeto ni todas las etapas de su desarrollo histórico; pero la ciencia en tanto que tal es de otro orden que todo esto y por eso puede hablarse de ciencia.

Husserl no desistirá jamás de esta fe en la ciencia y en su idealidad esencial. Mas en el interior de esta fe, evolucionó de una idealidad de principio (entusiasmo del matemático seducido por la nitidez de las ciencias formales) a una idealidad en vías de instauración; de una idealidad conclusa, no más por separar en su pureza con algunos análisis, a una idealidad que es el límite fuera del alcance del esfuerzo secular de los hombres de ciencia; de una idealidad dada a una idealidad por adquirir, pero que orienta ya nuestro trabajo a la manera de una idea reguladora kantiana.

Husserl sostuvo siempre que toda empresa científica debe empezar por el examen de las nociones mismas de ciencia, de teoría, de ley, de sistema, de juicio, de verdad, de objeto, de relación, de multiplicidad, etc. Antes de embarcarse es preciso saber a dónde se quiere llegar y por dónde. Y si las ciencias materiales no tienen tiempo para ocuparse de estos fundamentos, el filósofo tendrá que encargarse de esto, sin lo cual la dispersión de las investigaciones especializadas no ofrecerá jamás a la humanidad el edificio riguroso, único que responde a la noción de ciencia y a las exigencias de la razón.

Al comienzo Husserl está seguro de que los conceptos de verdad, de juicio, de objeto, etc. darán, por simple presión del análisis, todo lo que la lógica necesita para cimentar las ciencias, deli-

mitar sus dominios y fijar sus métodos; y esto no es falso. Poco a poco se va dando cuenta, sin embargo, de que estos conceptos le proporcionan menos un contenido que una orientación, menos principios bien claros y bien precisos que una unidad de sentido, una dirección por seguir; menos marcos *a priori* —que encierran de antemano toda teoría posible— que una teleología asumida implícitamente por las ciencias existentes, que toca explicitar al filósofo y que remite fundamentalmente el sentido de la actividad humana en general.

La lógica deja de ser un amontonamiento de definiciones, sutilezas y recetas, reino de la especulación inoperante: es búsqueda de la ambición profunda que anima a los hombres que quieren saber. Busca el sentido de nuestra necesidad de conocer, el sentido del impulso universal hacia la razón. Es, dice Husserl, la autoexplicitación de la razón.

Ya hemos visto lo que trasunta en Husserl la palabrita "razón", y cómo ve en ella un esfuerzo de unificación, de educación y a fin de cuentas de felicidad universales. La idealidad de la ciencia afirmada de manera tan perentoria por el joven Husserl se ha mudado en programa de acción. La fe del matemático en el valor eminente del trabajo científico ha adquirido conciencia de su verdadero alcance; la voluntad de superar lo hecho y de construir algo nuevo, que tuvo primero la forma de un sueño intelectualista, se ha tornado resorte indefectible de la gran empresa que nos liga a todos: el advenimiento de una humanidad florecida.

La lógica formal remite en adelante a la consciencia cognoscente, a la comunidad de los investigadores y, claro es, al contacto original con

la cosa y el mundo: se funda en una lógica "trascendental". Estamos así en presencia de una doble orientación de la lógica: por una parte los análisis formales, llevados a términos, desembocan en la analítica matemática y se funden en ella para intentar formar juntos la *mathesis universalis*, cuya intuición tuvo Leibniz; por otra parte, todo conocimiento se revela obra de la consciencia constituyente, producto de su actividad entre las cosas; la fenomenología encuentra así su campo de acción esencial.

Las últimas décadas han confirmado esta doble perspectiva. La lógica formal se ha aproximado cada vez más a las matemáticas, y con gran provecho. La adopción de la escritura algebraica ha dado origen a la lógica formalizada que posee las llaves de todos los razonamientos. En cuanto a la excelencia de las ciencias formales tan altamente proclamada por Husserl, nada la ha establecido mejor a los ojos del público que los numerosos descubrimientos científicos realizados por simple cálculo, antes de ser confirmados por los hechos. Las ciencias empíricas saben cada vez mejor su deuda hacia los progresos de los sistemas formales.

Por su lado, la lógica, en su orientación trascendental, ha confluido con la problemática propiamente existencial de la fenomenología. Se trata, en efecto, del hombre adquiriendo conciencia de su destino y esforzándose por tomarla entre manos, sacarla en claro y gobernarla. Husserl nos pone aquí regularmente en guardia contra una racionalización apresurada de la experiencia. Él, el matemático, dedica varios capítulos a condenar las extravagancias en que han caído las ciencias modernas proponiéndose como ideal la física matemática inaugurada por Galileo. Husserl man-

tuvo su fe en un saber total, al menos como idea reguladora, pero se dio cuenta mejor y mejor de que la racionalidad por elaborar consistía menos en un sistema rígido de principios definitivos que en el desentumecimiento y en expansión progresivos de toda racionalidad adquirida.

Él mismo tuvo el mérito de integrar a la ciencia la consciencia que constituye la ciencia y, correlativamente, de situar la ciencia, como *praxis* teórica de aparición tardía, en su justo lugar dentro de la vida de consciencia y sobre el fundamento último de la relación con la cosa.

Haciendo esto tuvo la convicción de abrir a las investigaciones ulteriores un campo infinito de indagación. Si le seguimos por este camino y si cotejamos la ambición fenomenológica de una recuperación exhaustiva de la experiencia con los asombrosos descubrimientos de las disciplinas formales y matemáticas, debemos, en nuestro sentir, ser más optimistas aún que Husserl y sus sucesores en cuanto a la realización de un saber total.

¿Por qué la explicitación de nuestra experiencia no acabaría nunca? ¿Porque la historia va siempre adelantada con respecto a la reflexión que la recupera? ¿Porque el acto mismo de reflexión no está tematizado en el momento en que lo planteo?

Pero, ¿qué es lo que impide que la ciencia tenga en cuenta, en sus fórmulas, este factor tiempo y este vacío histórico? ¿No llegarán las matemáticas a cerner suficientemente estos imponderables, como lo hicieron ya con tantos otros? Hay cada vez más leyes rigurosas que contienen incógnitas relativas de éstas.

¿Se teme por la libertad? Hemos visto que no hay nada en común entre una causa y un motivo,

entre un determinismo compacto y ese mismo determinismo integrado al devenir de una consciencia. No es la predicción la que nos hace menos libres. Nuestras más espectaculares ocurrencias son, de todas maneras, mucho más previsibles que, por ejemplo, la tenaz maduración de una obra. Creemos, con Nabert, que no hay límite asignable a los descubrimientos científicos. Un día todo estará definido, codificado y dispuesto bajo teorías. Nuestros sentimientos más íntimos tendrán su fórmula, por enmarañada que sea, y complejos cerebros, electrónicos o lo que sea responderán a todas nuestras preguntas.

Sólo que, una vez dotados así, ¿qué habremos ganado?

Es aquí donde el recurso a la libertad se hace interesante y nos pone en el camino de los verdaderos problemas. Cuando la humanidad disponga del cosmos y de su propio porvenir, ¿estará dispensado el individuo de vivir y de expresarse? ¿Y en qué mundo vivirá, si no en el solo y único mundo percibido? Este mundo que la ciencia no hará nunca más que comentar y transformar. En ese mundo es donde se trata de anclarnos y de expresarnos. La filosofía debe recordarnos esta verdad primordial de nuestra inserción en el mundo percibido. Y entonces no debe ponerse a disminuir las ciencias en nombre de sus vacíos, del todo provisionales, sino resueltamente abandonar el plano del conocimiento.

No es el conocimiento lo que cuenta, sino lo que se hace con él. No la ciencia, sino la vida, la expresión de sí. ¿Para qué nos servirá esto, si no para disponer un día de fórmulas que traduzcan a símbolos formalizados todo lo que existe? ¿Qué valor tendrá tal equivalente matemático de lo real, de la vida y de la historia?

Esto no reemplazará ni nuestro contacto con lo real (la percepción) ni la necesidad de vivir y la pasión de crear, ni el privilegio de orientar la historia.

La ciencia tiene por dominio el conocimiento, la filosofía debe dejárselo y ocuparse únicamente de esto: ¿qué hemos de *hacer* con todo esto?

Para "hacer" hay que "saber" —y la tarea de la filosofía será en primer lugar librarnos de nuestras ilusiones—, mas el saber no es un fin en sí (como no sea para unos cuantos, y apenas algunas horas al día) y debe permitirnos expresarnos, *vivir* lo que sabemos, transformar en vida lo que sabemos, deseamos y buscamos, construirnos, innovar, manifestar en lo concreto nuestra presencia mientras estemos aquí, y asegurar la calidad humana de esta presencia.

Al lado y más allá del sistema acabado de las ciencias daremos, pues, una triple tarea de la filosofía: acabar con las *ilusiones;* recuperar lo *percibido* anterior a la ciencia; valorar la *expresión* que define al ser humano, si no es que a todo ser, que da un sentido a nuestra vida y constituye su realidad última.

En términos de imágenes: desmontar, cimentar, construir; o también: lavado de cerebro, arraigo, invención. En términos oficiales: filosofía crítica, reducción fenomenológica, análisis y realce del movimiento gratuito de expresión portador de la vida y la acción, valoración de la ley de la necesaria superación y su promoción máxima en todos los hombres.

Dos palabras más de explicación, y primero acerca de la parte crítica de la filosofía.

Husserl no habla de las filosofías no occidentales y Heidegger sostiene que no hay filosofía más que en Occidente. Esto no es del todo falso. Cier-

tamente, todo pueblo y aun todo individuo tiene su "filosofía", su visión del mundo, su manera de "juntar" los diferentes aspectos de la existencia y todo lo irracional que comprende. Pero en Occidente la filosofía se empeñó, desde hace 25 siglos, en restringir lo más posible este irracional, y se propuso explicar lo real a partir de las categorías más vulgares y más "objetivistas": categorías geométricas y mecánicas, categorías de causa y de sustancia. Nada ponía a resguardo de un completo fracaso. ¿Cómo encerrar en definiciones rígidas y conceptos lo que es esencialmente, fluente, difuso y en constante interacción?

Y, sin embargo, gracias a esta ceguera objetivista hemos escapado de las mitologías y las teosofías. Fue la impiedad racionalista de los griegos —y aquella, anterior y superior, de los escribas bíblicos, que no pasaremos de mencionar aquí— la que puso punto final a la idolatría de la naturaleza y de sus energías, por espirituales que sean. No es que la magia, la astrología, los médium y todos los fenómenos parapsicológicos sean falsos: *ya no nos interesan* más que como instrumentos, al lado de los de la técnica, al servicio de una causa que va más allá: la unidad y la colaboración de todos los hombres.

El primer paso en filosofía consiste, pues, en renunciar al animismo pueril, a la confusa emoción ante las virtualidades ocultas que pueblan el éter, al sueño romántico de un paraíso perdido y a la aberración de un tiempo cíclico o de una historia que no sería sino una dilatada regresión.

Suprimida esta primera enajenación, se trata de no crear otra. Y es extremadamente difícil, pues siempre tendemos a tomar nuestros deseos por realidades. Nada más necesario al ser humano que las ilusiones, amorosas o metafísicas. El

hombre no es dichoso más que engañándose. Es aquí donde una reflexión radical sobre el problema del mal puede ayudarnos.

Este problema no ha sido resuelto —puesto que es insoluble— sino exactamente planteado por Jean Nabert, en un librito aparecido en 1955. Es asombroso que casi nadie se haya dado cuenta de que estas ciento cincuenta páginas mandan al cesto todas las metafísicas pasadas, presentes y venideras. No insistiremos. Baste con que el lector sepa que Husserl y Nabert serán probablemente los dos pilares de la filosofía del mañana.

A propósito, en fin, de la apreciación de la vida como expresión, debemos observar que este trabajo no es de orden intelectual solamente. No basta analizar la vida y su ley dialéctica: es preciso poner manos a la obra y dar a los hombres los medios concretos que les permitirán expresarse en el nivel humano. El hambre los vuelve bestias; la falta de instrucción, monstruos. Sin alimento no hay vida, pero con alimento sólo se obtienen ganado o parásitos —y los economistas tienen demasiada tendencia a olvidarlo.

Desde este punto de vista debemos mencionar que la religión cristiana asume una tarea de anticipación de primera importancia: adelantándose con increíble audacia a todas las realizaciones humanas, instaura desde ahora el género de vida que debe ser el del fin de los tiempos. Se puede asimismo ver en el Dios creador y en nuestra vocación de parecernos a él un desarrollo de lo que hemos llamado expresión.

CONCLUSION

UNA DE las características inapreciables de la filosofía de Husserl es no crear husserlianos sino filósofos, no discípulos que repitan y comenten indefinidamente, sino pensadores que reflexionen por sí mismos.

Esto viene de las cualidades propias de su genio, del paso incoativo de sus escritos, y sobre todo del género de filosofía que inauguran. ¿Cómo definir esta filosofía, de la cual decíamos en la Introducción que iniciaba una nueva era, clausurando la era platónica? Los capítulos precedentes se han afanado por caracterizar esta filosofía naciente mediante una serie de acercamientos en los que el rigor técnico y la conveniencia académica hicieron amplias concesiones al gran público. Hagamos una última concesión, atrevámonos a hacer una síntesis y definamos la filosofía como *la expresión a la vez reflexiva e interrogativa de la razón.*

Repasemos brevemente estos términos, uno por uno.

Hemos visto que la expresión de sí es el privilegio y la fatalidad de todo lo que existe en el tiempo histórico. Cada instante de nuestra vida es la condensación de todos los instantes precedentes y su superación en el acto presente. Este acto opera la síntesis de lo que le precede, y lo proyecta hacia el porvenir. Integra el pasado y *construye* con él en el presente. Cualquier repetición es aquí imposible; no hay dato recuperable como tal: el mismo acto de recuperación *añade* a este dato. La voluntad más obnubilada por el pasado, la que quisiera perderse en él, *inaugura* aún sobre ese pasado. Es ineluctable

tomar posición. Por más que diga o haga —o no quiera decir o hacer—, avanzo, hago algo nuevo y añado una etapa a la historia. El proceso vale para el individuo, las sociedades y la humanidad en su conjunto, filosofía inclusive. El sistema filosófico más estático niega, por su aparición misma, la fijeza proclamada; el sistema más definitivo, lejos de detener la historia, la reactiva. Toda codificación de nuestra experiencia, por el pensamiento "salvaje", el pensamiento científico o la filosofía, es *una* conformación entre muchas otras posibles, provisional en tanto que la experiencia y el esfuerzo del pensamiento continúan, definitiva por recuperable en el seno de una organización ulterior. La noción de expresión recuerda la naturaleza creadora y siempre única del esfuerzo filosófico, inserto, pues, en el pasado —en lo que es, en el ser—, y por siempre incapaz de alcanzarlo tal como fue, para darnos una copia, un equivalente conceptual o un inventario cerrado. Es en este contexto en el que es preciso entender aquella salida de Heidegger: que la filosofía no tiene objeto, sino que es un suceso en incesante reactualización.

La reflexividad designa el aspecto científico de la filosofía. Ante todo, por su voluntad de rigor, de control, de autoverificación, por el rastreamiento sistemático de los presupuestos, por la expulsión de las ilusiones, las del sentido común como las de la ciencia. Luego, por su pretensión de *decir lo que es*. Lo que acabamos de ver de la expresión ha recordado la total vanidad de semejante pretensión. Es, no obstante, de este modo como la filosofía está forzada a formularse. La ciencia analiza los fenómenos, la filosofía también. También es teórica, analítica, abstracta, estática y fotográfica. Reifica, inmoviliza. Tam-

bién está animada de un instinto de posesión hacia el conocimiento. Quiere acaparar, señorear, dominar, reducir. Quiere detener la historia y reemplazar lo real por un edificio de fórmulas. Sólo que lo sabe: la filosofía conoce su mala propensión, y se le recuerda hasta la saciedad. Y luego, esta profunda impiedad es lo que poco a poco asegura a la filosofía la *base de una comunicabilidad universal*. Esto empezó en Grecia, cuando la filosofía se separó del mito, cuando se propuso codificar la naturaleza y la vida no ya en términos de naturaleza y vida, sino en términos propios. El pensamiento occidental rompió así el círculo del pensamiento mítico expresando el mundo por los elementos mismos de este mundo, por un sistema de símbolos que no eran más que ciertos elementos de este mundo dotados por las convenciones de poder referencial. El pensamiento occidental rompió con lo concreto, se empobreció considerablemente, creó la ciencia abstracta, el conocimiento por conceptos, el examen de lo real en un nivel de generalidad insospechado por las categorías anteriores. A medida que el pensamiento se forjaba sus instrumentos nuevos, se ponía en condiciones de retroceder con respecto a lo real: la generalidad de los conceptos le permitía ver todo de lejos, y de esta libertad nació la ciencia europea, la técnica y la filosofía. Hasta el punto de que la ciencia "objetivista", de ideal matemático, que hemos visto a Husserl criticar tan violentamente a Galileo y sus seguidores, es la principal auxiliar de la filosofía en su búsqueda de una base de acuerdo común a todos los hombres: la actitud objetivista es el primer paso, la propedéutica hacia la actitud crítica de la filosofía, cuya meta final es *procurar a todos un distanciamiento suficiente y bastante preciso para*

que perciban el mundo según cierto tipo de evidencia y así lo transformen en una dirección común. En fin, la actitud reflexiva, gracias precisamente a su modo abstracto, nos permite no solamente pasar de lo concreto a lo general, sino ampliar y purificar esta generalidad hasta forjar la noción suprema: la de Trascendencia. Hay que apartarse violentamente de lo inmediato para concebir lo Enteramente-Otro; es preciso disfrutar de un considerable distanciamiento con relación a lo finito para poder concebir lo Infinito, correlato único de la desmesura humana.

Somos conducidos así muy naturalmente, a hablar del tercer término de nuestra tentativa de definición: la interrogación. Es en el fondo ésta la que ya trabajaba desde el interior del esfuerzo reflexivo del filósofo, lo distinguía del hombre de ciencia, corregía de modo imperceptible su voluntad de decir lo que es y de poseer toda cosa, conducía su abstracción hasta la generalidad suprema. La interrogación es la dimensión propia del discurso filosófico. Una pregunta que no apunta a *saber*, a llevar lo desconocido a lo conocido, y el misterio a las dimensiones de un problema. Por su modo interrogativo, la filosofía se priva de la última palabra, queda disponible. La ciencia trabaja para reducir su asombro inicial; la filosofía, para ampliarlo. La ciencia cubre nuestro mundo vivido con el mundo segundo de sus construcciones; la filosofía no consigue más que intensificar el sentimiento de extrañeza que la sobrecogió ante nuestra presencia a otro y al mundo. Lo que en la vida de todos los días pasa inadvertido, parece acabado, evidente y en marcha de por sí, lo que se pierde entre los grises de lo habitual, alimenta en filosofía una estupefacción secular. Inútil aquí hacer una lista de las

preguntas por las cuales la filosofía no cesó de hacer sensibles a los hombres los misterios del mundo y de la existencia. Mencionemos sólo las tres máximas preguntas que nos afligen hoy: la cuestión del mal (que engloba ella misma la de la historia), la cuestión del ser, y la cuestión del ente prodigioso que es el hombre, encargado de expresar el ser. Tres preguntas que no conducen a ninguna respuesta definitiva, a ninguna solución que pusiera fin a nuestra búsqueda. ¿Todo permanece, pues, en suspenso? Sí; el mundo no está acabado y nuestra vida está por hacer. La interrogación filosófica nos mantiene en la palestra, abre el campo de nuestra libertad. Lo que no pasaba de tópico dado, gris o sin sentido detenidos, se hace materia de emoción esencial: veneración ante el milagro de la existencia que nos baña, y desesperación ante sus víctimas.

La razón, en fin, es *lo que* la filosofía expresa. Hemos expuesto suficientemente cómo esta razón no tiene ya nada de facultad o código intemporal y no es otra cosa que el paciente esfuerzo de dominio de su experiencia por la humanidad a través de las edades. El filósofo parte de la provisión racional de su época y se propone desarrollarla, con un cuidado específico que llamaríamos propósito de totalidad.

Totalidad interna en primer lugar, o afán de coherencia.

Totalidad horizontal después, la de la coexistencia, del nosotros. La ciencia también, y aun todas las disciplinas, son de naturaleza social; quien la ejerce es porque se lo manda la sociedad, se remite a ella para todo lo que no participa de su disciplina, no ejecuta su trabajo de especialista sino utilizando los descubrimientos de sus predecesores, incluso él mismo no progre-

sa más que por sus intercambios con numerosos colegas por medio de la conversación directa o de publicaciones, y, por último, el fin de sus esfuerzos es el advenimiento de una sociedad en la que, para sus hijos, será buena cosa vivir. La filosofía, no obstante, es de esencia social con título particular: el hecho comunitario vivido por todos se torna en ella preocupación explícita, móvil consciente y constante de su búsqueda. De ahí las indispensables prolongaciones morales y políticas de toda filosofía. De ahí, dentro de su trabajo mismo, la toma de consciencia y la explicitación del comercio actual que tenemos con el prójimo, de los intercambios *que nos constituyen*; en una palabra, como dice Merleau-Ponty, una vista de la intersubjetividad como mía.

Inserta en la intersubjetividad actual y cuidándose por la intersubjetividad de mañana, la totalidad específica de la filosofía es, naturalmente, también una totalidad vertical. La filosofía enuncia el pasado, pero pretende construir el porvenir. Su modo reflexivo la hace historiadora; sólo que no estudia la historia para conocer la historia, sino para hacerla —aunque la ejecución práctica no sea ya de su incumbencia. Donde encontramos la primera sección de nuestra definición: la expresión inevitable, que el historiador también efectúa, pero sin saberlo y sin decirlo. Cree enunciar los hechos, y su simple ordenación los transforma y orienta su significación. La filosofía utiliza el pasado humano y la razón ya adquirida como Malraux utiliza las artes plásticas de todas las épocas —para gran cólera de los historiadores del arte—, es decir con intención de instaurar una verdad *actual*, como hicieron los genios del pasado. La verdad, lo hemos visto, no es copia o la reproducción del pasado, es decir,

de la facticidad; es la expresión presente, nueva y creadora, de este pasado, la instauración presente de un sentido a partir de él. Y quien dice sentido dice orientación, dirección. Cualquier toma de posición dibuja, pues, un porvenir y lo compromete, sépalo o no. Este porvenir se vuelve así criterio de sentido: ¿es el porvenir de mi solo individuo, el de mi clase y de mi raza, o el de todos mis hermanos? ¿Con qué ojos vemos el mundo presente? ¿Qué verdad le arrancaremos? ¿La de una contemplación petrificada, y así parcial, o la de una *praxis* universal?

"Sólo aquel que tiene vocación y voluntad de hacer nacer el porvenir —dice Lukács— puede ver la verdad concreta del presente." Y Heidegger prosigue, en su jerga: "Saber quién es el hombre, es a lo que no podemos llegar por una definición sabia, sino solamente si el hombre *avanza* en la explicación con el ente, tratando de guiarlo a su ser, es decir, *proyectando lo nuevo*..., es decir por una *pro-ducción* poética originaria." (Nosotros subrayamos.) De Waelhens resume perfectamente esto al subrayar que esto no es sino adelantando el proyecto a lo dado como se da un sentido. Y para volver a Husserl, citemos esta definición de la historia que es también definición de la universal empresa de instauración de la razón, de la cual la filosofía es la avanzada, la expresión a la vez reflexiva e interrogativa: la historia es la progresión viviente donde se implican íntimamente y alternativamente las constituciones originarias del sentido y su sedimentación (*Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung*).

CRONOLOGÍA

DE ORIGEN israelita, Edmund Husserl nació en Prossnitz, en Moravia (Checoslovaquia), el 8 de abril de 1859.

1882: *Beiträge zur Variationsrechnung* (tesis inédita).

1887: *Über den Begriff der Zahl* (tesis de profesorado).
Husserl es Privatdozent en Halle.

1891: *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* (Halle).

1900-1901: *Logische Untersuchungen*, 2 vols. (Halle).

1901: Husserl es nombrado profesor en Halle.

1906: Husserl es nombrado profesor en Gotinga.

1911: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos* I.

1913: *Ideen* I (Halle).
Segunda edición, revisada, de las *Logische Untersuchungen*.

1916: Husserl es nombrado profesor en Friburgo, Brisgau.

1927: *Phenomenology*. Artículo en la *Encyclopaedia Britannica*.

1928: *Emérito*. Publicación por Heidegger en las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905), en el *Jahrbuch*, tomo 9 (Halle).

1929: *Formale und transzendentale Logik* (Halle).
Los días 23 y 25 de febrero, nombrado miembro correspondiente de la Academia Francesa, Husserl dio dos conferencias en la Sorbona, en el Anfiteatro Descartes, y algunos días después dos conferencias en

Estrasburgo, en la "Maison Rouge". El texto de sus conferencias, considerablemente desarrollado, fue enviado a E. Lévinas y G. Pfeiffer, en mayo, para traducir, y dos años más tarde constituyó las *Méditations Cartésiennes*.

1930: *Nachwort zu meinen Ideen.*

1931: *Méditations Cartésiennes* (A. Colin, París).

1936: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.*

1938: Fallecimiento, el 26 de abril, en Friburgo, de Brisgau. El mismo año: evacuación, ante el peligro hitleriano, de los Archivos Husserl hacia Lovaina.

1939: Ludwig Landgrebe, asistente de Husserl, publica una recopilación de textos de su maestro: *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Claassen Verlag, Hamburgo).

BIBLIOGRAFÍA

I. Textos

Husserl sólo pensaba escribiendo. Ideó, para que la pluma pudiera seguir al pensamiento, una taquigrafía personal. Entre 1890 y 1933 llenó así 45 000 páginas, que constituyen la principal riqueza de los Archivos Husserl de Lovaina, cuya publicación ha sido emprendida con colaboración internacional.

A partir de 1949 han aparecido así nueve volúmenes de *Husserliana* (M. Nijhoff, La Haya), bajo la dirección del P. H. L. van Breda. Allí aparecen las principales obras que publicó Husserl, con aparato crítico, textos manuscritos pertinentes, notas de los asistentes de Husserl y de los editores, etc.

II. Traducciones castellanas

Investigaciones lógicas, traducción de M. García Morente y J. Gaos; Madrid, Revista de Occidente. Esta obra ha sido reeditada recientemente.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, traducción de J. Gaos; México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Meditaciones cartesianas, traducción del manuscrito alemán de las Meditaciones I a IV, por J. Gaos; México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

Lógica formal y lógica trascendental, traducción de L. Villoro; México, Universidad Nacional, 1962.

Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente; Buenos Aires, Editorial Nova.

Filosofía como ciencia estricta; Buenos Aires, Editorial Nova.

III. Algunas traducciones francesas

Idées directrices pour une phénoménologie, traducción de P. Ricoeur; París, Gallimard, 1950. Realizada en cautividad, esta traducción de *Ideen* I, con las

notas que la acompañan, se ha tornado casi indispensable para comprender el propio texto alemán.
La crise de l'humanité européenne et la philosophie, conferencia pronunciada en Viena el 7 de mayo de 1935, traducción de P. Ricoeur, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1950, pp. 225-258.
La philosophie comme prise de conscience de l'humanité, traducción de P. Ricoeur, en *Deucalion*, 1950, pp. 109-127.
La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale, traducción de E. Gerrer, en *Les études philosophiques*, 1948, pp. 127-157 y 229-301.

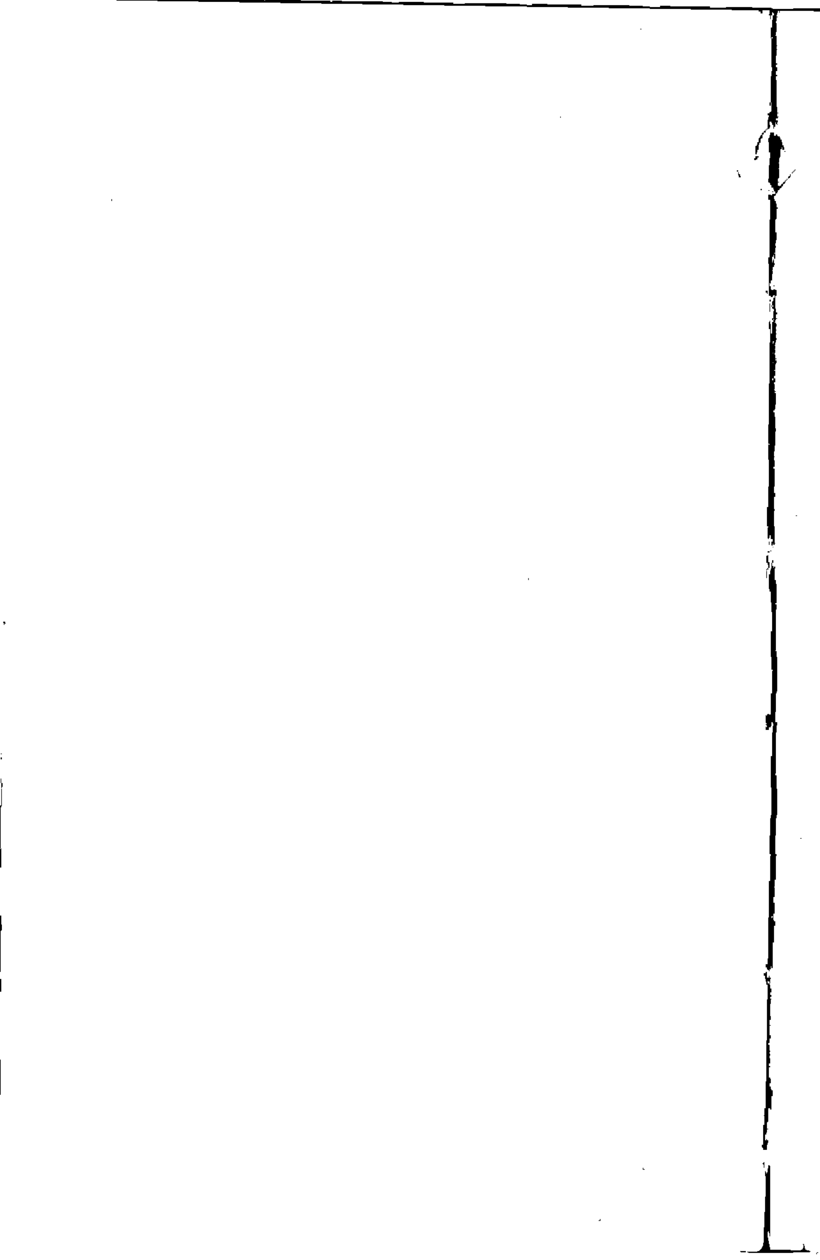
IV. Algunos estudios

Asemissen, H. U. *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*; Colonia, 1957.
Bachelard, S. *La logique de Husserl, Étude sur Logique formelle et logique transcendentale*; París, 1957.
Berger, G. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*; París, 1941.
Biemel, W. *Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl.*
Brand, G. *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*; La Haya, 1955.
Broekman, J. M. *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl*; La Haya, 1963.
De Muralt, A. *L'idée de la phénomenologie; l'exemplarisme husserlien*; París, 1958.
De Waelhens, A. "E. Husserl", en *Les philosophes célèbres*; París, 1956. *Phénoménologie et vérité, Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*; París, 1953. *Existence et signification*; Lovaina-París, 1958. *La philosophie et les expériences naturelles*; La Haya, 1961.
Diemer, A. *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*; Meisenheim am Glan, 1956.
Eley, L. *Die Krisis des Apriori in der transzendentalen*

Phänomenologie Edmund Husserls; La Haya, 1962.
Farber, M. *The Foundations of Phenomenology*; Cambridge (E. U.), 1943.
Fink, E. *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomen-Begriffs;* La Haya. "Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik", en *Kant-Studien*, tomo 38; Colonia, 1933. Estudio fundamental.
Folwart, H. *Kant, Husserl, Heidegger*; Breslau, 1936.
Edmund Husserl, 1859-1959, recopilación conmemorativa publicada en ocasión del centenario del nacimiento del filósofo. Prólogo de H. L. van Breda y J. Taminiaux; La Haya, 1959.
Husserl et la pensée moderne, actas del Segundo coloquio internacional de fenomenología (Krefeld, noviembre de 1956); La Haya, 1959.
Husserl, Colloque philosophique de Royaumont (1957). Prólogo de M.-A. Bera; París, 1959.
Landgrebe, L. *Edmund Husserl*; Praga, 1938.
Levinas, E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*; París, 1930; 2ª ed., 1963.
Merleau-Ponty, M. *Passim*. [*Fenomenología de la percepción*; México, Fondo de Cultura Económica, 1957.]
Muth, F. *E. Husserl und M. Heidegger*; Munich, 1931.
Problèmes actuels de phénoménologie, edición de H. L. van Breda. (Actas del Coloquio internacional de fenomenología, Bruselas, 1951); París, 1952.
Phénoménologie, existence, recopilación de artículos; París, 1953.
Ricoeur, P. "Husserl et le sens de l'histoire", en *Revue de métaphysique et de morale*, julio-octubre de 1949, pp. 280-316. "Kant et Husserl", en *Kant-Studien*, Colonia, 1954-55, pp. 44-67. "Husserl", en E. Brehier, *Histoire de la philosophie allemande*, 3ª edición actualizada, París, 1954. "Etude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl", en *Revue philosophique de Louvain*, 1954, pp. 75-109.
Robberechts, L. "Réflexion phénoménologique et réflexion éthique", en *Les études philosophiques*, 1962, número 3, pp. 403-420.

Roth, A. *Edmund Husserls ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*; La Haya, 1960.
Seebohm, T. *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*; Bonn, 1962.
Szilasi, W. *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*; Tubinga, 1959.
Tran-Duc-Thao. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*; París, 1951.
Welch, E. P. *The Philosophy of Husserl*; Nueva York, 1941.

ÍNDICE



Este libro se acabó de imprimir el día 20 de julio de 1968 en Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia 911, México 12, D. F., siendo Director del FCE el Lic. Salvador Azuela. Se imprimieron 10 000 ejemplares y en su composición se utilización tipos Aster de 9:10, 8:9 y 7:8 puntos. La edición estuvo al cuidado de *Carlos Villegas*.